संवाद

saṃvāda

A DIALOGUE BETWEEN TWO PHILOSOPHICAL TRADITIONS

Edited by

DAYA KRISHNA

M. P. REGE

R. C. DWIVEDI

MUKUND LATH

ida is the live report of a dialogue
en two philosophical traditions, the
ı and the western, transcribed and
from the tapes of a week-long seminar
ıt Pune in 1983. The central issue
ether one need postulate 'propositions'
tities to account for our understand-
f sentences which are false, or whose
and falsity is not yet known. The
ın answer is a definitive 'No'. The
argument and counter-argument,
ormulation and counter-formulation,
give-and-take of a sharp philosophical
ıte amongst some of the best
osophical minds of contemporary
a, are all here to be enjoyed and
oured in its full flavour for those who
ld not be present at the original
logue which was such an experience
all those who participated in it.

SBN: 81–208–0798–7 Rs. 200

81

With Best Compliments
From
Professor R. Balasubramanian
Chairman
Indian Council of Philosophical Research

SAṂVĀDA

A Dialogue between Two Philosophical Traditions

SAṂVĀDA

A Dialogue between
Two Philosophical Traditions

Edited by
DAYA KRISHNA
M.P. REGE
R.C. DWIVEDI
MUKUND LATH

INDIAN COUNCIL OF PHILOSOPHICAL
RESEARCH
in association with
MOTILAL BANARSIDASS PUBLISHERS
PRIVATE LIMITED ● DELHI

First Published 1991
by Member Secretary for
INDIAN COUNCIL OF PHILOSOPHICAL RESEARCH
Rajendra Place (Fourth Floor)
210 Deen Dayal Upadhyaya Marg, New Delhi 110002
in association with
MOTILAL BANARSIDASS PUBLISHERS PVT. LTD.
Bungalow Road, Jawahar Nagar, Delhi 110 007

Also available at
MOTILAL BANARSIDASS
Chowk, Varanasi 221 001
Ashok Rajpath, Patna 800 004
16 St. Mark's Road Bangalore 560 001
120 Royapettah High Road, Mylapore, Madras 600 004

ISBN: 81-208-0798-7

PRINTED IN INDIA
BY JAINENDRA PRAKASH JAIN AT SHRI JAINENDRA PRESS, A-45 NARAINA INDUSTRIAL AREA, PHASE I, NEW DELHI 110 028.



आचार्य बदरीनाथ शुक्ल
(१८९८–१९८८)

दृष्टिमुन्मील्य लोकस्य न्यायदीपेन भास्वता ।
हन्त शुक्लमहाभागैः कस्मान्नेत्रे निमीलिते ॥
तद्दर्शितपथा नूनं संवादः प्रचरिष्यति ।
तर्कप्रदीप्तशास्त्रार्थं शुक्लो नः प्रेरयिष्यति ॥
प्राच्यपाश्चात्यदृष्टीनामालोचनपुरस्सरम् ।
नवीनमार्गनिर्माणं हार्दं श्राद्धं भविष्यति ॥

संवादास्तु भवन्त्ये बाहुल्येन सुमेधसाम् ।
नैकरूपतया सर्वे ते मन्तव्या विपश्चिता ॥

ĀNANDAVARDHANA, *Dhvanyāloka*

There are bound to be plenty of coincidences amongst great minds. But all of them should not be taken by the wise as being identical.

CONTENTS

PREFACE

This is, perhaps, the first record of a dialogue between philosophers trained in the classical Indian tradition of philosophizing and those trained in the western tradition on a philosophical theme which is both contemporary, and primarily western. That India has had a long tradition of at least two millennia of active philosophizing in the fields of logic, ethics, aesthetics, epistemology and metaphysics is at least vaguely known to the philosophical community in the world today, though many in the west feel hesitant in according it the title of 'philosophy' in their sense of the word. But few, even in India, are aware that the tradition of active philosophizing within the classical frameworks of Indian philosophical thought is not dead, that there are hundreds of living thinkers who still pursue with intellectual vigour and rigour the classical concerns of Indian thought. The reason why philosophers trained in the western traditions of philosophizing and located in the universities built on the western model in this country do not know about these pandits lies primarily in the fact that these scholars carry on their intellectual activity in a language which is generally unknown to persons trained in the western traditions of knowledge. Few people know, in India or elsewhere, that Sanskrit is still the *living lingua franca* of traditional scholarship in India, that the only language in which intellectual dialogue can be carried on between these persons from different parts of India, which may be as distant from each other as Kashmir and Kerala or Manipur and Gujarat, is Sanskrit and Sanskrit alone, as the only other language they know is their regional language which are as diverse as the regions they belong to. Unlike Latin, therefore, Sanskrit is the living language of traditional scholarship in contemporary India, and if one wants to enter into a dialogue with this tradition, one will have to do so in Sanskrit or have facilities for bilingual translation from Sanskrit into English and *vice versa*. This, though so obvious when stated, seems to have escaped the notice of everybody till Prof. Rege realized it and took active steps to realize the preconditions of any successful dialogue between the two intellectual traditions which are not only culturally

and civilizationally far apart, but also do not share a common language through which the conceptual distances could be bridged.

The Rege experiment, of which this is a record, was unique in another respect also. One could perhaps find its halting precursors in the meeting at Tirupati when Prof. K. Satchidananda Murty was its Vice-Chancellor or even in some earlier experiments at Jaipur which had resulted in the publication of a monograph entitled *Contemporary Philosophical Problems: Some Classical Indian Perspectives*.[1] Yet, none of these had really clicked. They were good while they lasted. But they did not generate that feeling of discovery, enthusiasm and success which the Rege seminar did at Poona. They were, so to say, abortive beginnings which did not lead to any successful fruition. The Rege experiment, on the other hand, led to a series of successivea ctivities each giving rise to another as is the way of all creative activity. In fact, nothing was pre-thought or pre-planned. Rather, each step showed the way for the next—and the next, for the next next. The imaginative support of institutions like the Indian Council of Philosophical Research and the Rashtriya Sanskrit Sansthan in the beginning and of the Tibetan Institute of Higher Studies at Sarnath, the Central Institute of Indian Languages at Mysore, the Kendriya Sanskrit Vidyapeeth at Tirupati, the Adyar Library and Research Centre at Madras and later the Ford Foundation at Delhi have helped the activity continue, diversify and develop in many directions till a stage has been reached where it is not unusual to find Sanskrit pandits taking active part in discussion in seminars devoted to philosophical issues.

The Poona meeting, in fact, had led to a different kind of meeting organized jointly by the Indian Council of Philosophical Research and the Rashtriya Sanskrit Sansthan to think of ways and means of revitalizing the Indian philosophical tradition to which a large number of scholars, both traditional and modern, interested in classical Indian philosophy were invited. After two days of intensive discussion on the subject the meeting recommended, amongst other things, that a Who's Who of traditional pandits in various fields of knowledge be prepared and that besides organizing the dialogues on various intellectual issues of contemporary relevance, pandits in those areas of traditional philosophy where scholarship was fast declining be invited to suggest how

knowledge in these fields may be restored, safeguarded and developed. *Nyāya, Mīmāṃsā* and *Kashmir Śaivism* were indicated as such areas where the work could first begin. Accordingly, meetings of outstanding traditional pandits in the field of *Nyāya, Mīmāṃsā* and *Kashmir Śaivism* were held at Sarnath, Tirupati and Srinagar respectively. The *Nyāya* meeting at Sarnath had the active organizational and financial support of the Tibetan Institute of Higher Studies and its Director, Prof. S. Rinpoche, who has always gone out of his way to support us in such activities. The meeting on *Mīmāṃsā* at Tirupati was totally financed by the Rashtriya Sanskrit Sansthan whose Director, Dr. Mandan Mishra, was one of the moving spirits behind all these activities and without his enthusiasm and support, not much would have been achieved as he knew practically everyone in the world of traditional scholarship in India and could bridge the gulf between us. The meeting on *Kashmir Śaivism* had the organizational support of the Department of Sanskrit of the Kashmir University and of other scholars in the town.

In all these meetings, discussion was organized around issues previously formulated and circulated in Sanskrit to the potential participants, the last session always being devoted to the question as to what are the deficiencies in the system as handed down to us and how should we try to develop it further. The very asking of these questions set the mind of the traditional scholars in a different direction. The focus of their attention was, so to say, turned from the past to the future.

These have not been the only spin-offs of the Poona seminar. There have been others, and they are worth mentioning also. One has been the extension of the dialogue to areas other than the strictly philosophical and to traditions other than the Sanskritic. The first was done in the field of linguistics where a dialogue between traditional pandits and modern linguists was held on 'Current Issues in Linguistics'. The whole thing had the administrative and financial support of the Central Institute of Indian Languages and its dynamic Director, Prof. D.P. Pattanayak, as well as that of the Adyar Library and Research Centre and its well-known scholar-Director, Prof. Kunjunni Raja. The issues were framed in consultation with eminent linguists not only at the Mysore Institute but also those at the Central Institute of English and Foreign Langu-

ages, Hyderabad and Deccan College, Pune. As for the movement outside the Sanskritic tradition, it was triggered off by a chance remark of Prof. K. Satchidananda Murty as to why the dialogue with the tradition be confined to Sanskrit pandits alone. This led to another path-breaking initiative on the part of the Indian Council of Philosophical Research and resulted in the organization of a dialogue on philosophical problems with the *Ulema,* the Arabic scholars representing the West Asian philosophical tradition in India. The dialogue was organized under the leadership of Prof. Jamal Khwaja of Aligarh Muslim University and was an eye-opener to all those who participated in it.

If the chance remark of Prof. K. Satchidananda Murty led to an awareness of the diversity of intellectual traditions in India with which dialogues on contemporary issues were to be held, an accidental question on the part of some pandits at the Nyāya meeting at Sarnath led to the organization of Summer/Winter schools in Modern Logic and *Navya-Nyāya* for traditional and modern scholars together, later. During a discussion on the way relations have been treated in modern logic as contrasted to the way they have been treated in *Nyāya*, some of the younger pandits had remarked that they would like to know more about it. We all felt that it will be interesting to see what effect an acquaintance with modern logic would have on a traditional scholar steeped in a totally different way of looking at logical problems. The Indian Council of Philosophical Research, as usual, took the lead in supporting the idea and later, the Ford Foundation came in to help the project further. Prof. Rege once again was the lynch-pin in the whole experiment and in his usual way added a new dimension to it. He suggested that along with the teaching of modern logic to traditional pandits, we might also simultaneously provide facilities for teaching *Navya-Nyāya* to those persons trained in modern logic who would like to learn it, followed by an intensive seminar on issues in comparative logic arising out of the simultaneous study of two major traditions of logic as developed historically in the world up till now. The idea has been implemented with interesting results which, hopefully, would be presented to the scholarly world soon.

The Rege experiment, thus, has more than justified itself. Had it achieved far less, it would still have been worthwhile. But when

one looks back and surveys what has been achieved since the pioneering dialogue at Poona proceedings of which are being presented here, one wonders if all this could really be true. If one further recalls the ethos in which most institutions work in India, one can only wonder at the miracle. How could so many accidents have converged together to facilitate each step further? There are sceptics, as always, who doubt about the worth of the whole enterprise. There are others who believe that it is a movement positively in the wrong direction. For them, there is no need to resurrect the past or to make it alive. Let that which deserves to die, be allowed to die. One hears these sceptics and cynics and strict modernisers and wonders how long the accidents will be allowed to happen, or the miracle last. Perhaps, the publication of the Poona Transcript would silence the doubters—at least the more reasonable ones among them—and herald the beginning of a new cycle of activities even more exciting and fruitful than the first one. At least, it is with this hope that this transcript is placed before the scholarly world.

The rumour about the Rege experiment and the Poona transcript has been there for long. And, many had begun to doubt whether the thing would ever see the light of the day. The story of the transcript and its editing is tortuous and long. But only those would appreciate it who have ever done a similar thing on their own. Transcribing a dialogue when there were no written papers is a difficult enterprise, but imagine the difficulty when the dialogue is in two languages as different from one other as English and Sanskrit and when it is difficult to find persons with equal competence in both, particularly at the level where transcribing from the tapes is concerned. Further, there is not only the problem of two languages, but of two different conceptual structures, two different ways of looking at problems and analysing them—and it is almost impossible to find a person equally at home in both. Arindam* was, of course, an exception and we were lucky to have him at Poona and elsewhere. But he was not there for editing. And to make a dialogue transcript readable and yet keep the flavour of the dialogue-atmosphere, is an assignment not easy to achieve. That the combined labour of Prof. M. P. Rege, Prof. R.C. Dwivedi and Dr. Mukund Lath—all very busy persons—were able to achieve this in no small measure was due to their

dedication and commitment to this whole continuing enterprise which would hardly have been feasible without them.

And now that the tapes have been transcribed, and the transcription edition ready for publication, we hope that the publication will prove as inspiring to its readers as the original experiment was to those who participated in it and as fruitful and rich in consequences as the original enterprise has been.

To the late Pt. Badarinath Shukla, the towering pandit of the older generation, this volume is dedicated. Without his inspiration, enthusiasm, affection and guidance little would have been achieved as he was the bridge between the old and the new, the traditional and the modern. He was, so to say, the modern amongst the traditional, and the traditional amongst the moderns—and hence the bridge-builder *par excellence* revered by everybody, acceptable to everybody.

DAYA KRISHNA

INTRODUCTION

For the last two hundred years and more many western and western-trained Indian scholars have devoted themselves to the study of 'traditional' Indian philosophical thought. The fruits of their labours are available in the form of translations of classical works into modern European languages, works which attempt to render in these languages the doctrines of the various philosophical schools, *darśanas* or *matas*, scholarly papers and books which try carefully to explicate the basic concepts in terms of which problems were formulated by the different schools and their solutions worked out, and sometimes to trace these concepts to primitive myths and rituals, and works which undertake a critical examination of the developed doctrines of the different schools with a view to bringing out their presuppositions and basic premises, and also exposing the occasional weak links in their internal logic and fallacies in the supporting arguments which mar their claim to truth. Comprehensive histories of Indian philosophy have also been published like the monumental *History of Indian Philosophy* by the late S.N. Dasgupta. Thus a voluminous exegetical literature has come into existence which has considerably advanced and sharpened our understanding of the Indian philosophical tradition. It has also made Indian philosophical thought for the first time accessible to those readers, western and Indian alike, who lack Sanskrit or have not mastered the peculiar idiom, replete with an abstruse terminology, in which philosophical argumentation was and is carried on in Indian philosophy. We all owe a large debt of gratitude to these scholars.

For most Indian scholars who worked assiduously in this field, Indian philosophy was a part, perhaps the most precious part, of their cultural patrimony which it was their duty to conserve and make available to the world community. That such a task had become necessary for them itself implied that they were no more working from within the Indian philosophical tradition, but had stepped outside it and that however intimate their knowledge of it might be, they were looking at it from an external point of view.

However, a contemporary *Naiyāyika* will fail to understand the talk of preserving the heritage of Indian philosophical thought. He

will be busy expounding the *Nyāya* doctrine on certain philosophical issues and in the process advancing, if necessary, fresh arguments to defend the *Nyāya* position against the latest attack on it. He is engaged in philosophical thinking and not in the activity of conserving philosophical heritage. He is addressing, through the shared and time-hallowed medium of Sanskrit, the contemporary adherents of rival schools like *Mīmāṃsā* or *Advaita* and also fellow-*Naiyāyikas* on some common philosophical concerns and what he has to say, if judged to be significant enough by his peers, would become an increment, however small, added to the accumulated stock of philosophical literature in Sanskrit. A western-trained scholar on the other hand, writes not in Sanskrit but in some other language, these days commonly in English. With this change in language, the nature and point of what he is doing suffers a radical change. The medium affects the message. The basic terms in which he articulates his understanding of Indian doctrines inevitably remain western, terms which have originated and crystallized in the course of the development of the western philosophical tradition and the broader cognitive tradition, in the debates and controversies, discoveries and criticism which propelled it. His understanding of the doctrine could be as inward as possible but his statement of it involves his lifting it from the Indian conceptual framework within which it has been developed and shaped and setting it within the western framework. In expounding it he has to translate it. This act of transfer carries with it an implicit criterion of evaluation. The Indian doctrine is significant to the extent that it raised or touched upon or foreshadowed conceptual issues with which the ongoing philosophical debate in the West is concerned, and in tackling them deployed modes of arguments which were similar to those used by western thinkers, leading to parallel epistemological or ontological conclusions. It is the western philosophical tradition which yields the yardstick by which to measure the relevance or importance of Indian thought. The cognitive and practical concerns of western philosophy are taken as central or natural and Indian thought has to prove its worth by establishing that somehow its speculations and conclusions had a direct or at least an indirect bearing on them. In the prevailing circumstances western-trained Indian students of Indian philosophy quite naturally adopted this point of view

of looking at Indian philosophy and one of the most thriving areas of philosophical studies in India has been that of 'comparative philosophy' which is devoted to exploring similarities between western and Indian doctrines such as *Nyāya* and realism, *Mīmāṃsā* and hermeneutics and so forth, and even between the views propounded by major western philosophers and classical Indian philosophers such as Kant and Śaṃkara, or Whitehead and Vācaspati Miśra. In the early decades of the century when Absolute Idealism was the reigning philosophy in Britain and to a lesser extent in America, it was to the idealistic *Advaita* and other varieties of *Vedānta* that Indian commentators pointed to representative Indian doctrines. Later when the tide of realism and analysis swept the Anglo-Saxon philosophical scene, the emphasis shifted to *Nyāya*. Still later, when Anglo-Saxon philosophy came to adopt a highly sophisticated and technical idiom as a proper and necessary medium of philosophical discussion, it was to the sophisticated technicalities of *Navya-Nyāya* that Indian commentators turned for something to match it with.

The result of this dominance of the western philosophical tradition has been that the Indian tradition is treated more or less as one which essentially belongs to the past, as one which had its day even though it continues to linger on. It is regarded as a proper object of historical rather than of philosophical interest. The contribution it can make to current philosophical debate can only be indirect. When the doctrines of an Indian philosophical school or an individual thinker are subjected to critical examination, the purpose is not to identify the elements in it which successfully stand scrutiny so as to incorporate them, after necessary elaboration into the corpus of accepted philosophical knowledge. The purpose rather is to ascertain and assess the contribution it makes to the development of Indian philosophical thought. To put the point in Indian terms, Indian philosophical theories were never allowed the role of *pūrvapakṣa* or *siddhānta* in the western philosophical debate even after they had become accessible. They remained securely embedded in the particular, exclusive context of the Indian tradition.

This phenomenon was quite understandable as far as western philosophers were concerned. The philosophical problems they were engaged in arose from developments in the areas of know-

ledge, values, and social organisation and institutions which occurred in their own society, and from the responses of their predecessors to these. If the question of the relation between the western philosophical tradition and other traditions was posed to them they would have rightly claimed that their philosophical tradition was very largely self-contained so that they did not have to look beyond it for intellectual resources which could help them to arrive at a better understanding of the nature of the problems they were grappling with and the lines along which solutions to them could be explored. But the astonishing thing is that even in India philosophical activity ran on two parallel grooves. One form of the activity was to participate in the on-going western philosophical debate and thus contribute to its progress. In western eyes such contributions could only be marginal. In Indian eyes it had considerable importance, for the capacity to contribute to the western debate was an index to the success with which western philosophical thought had been assimilated and it was believed that this assimilation gave inwardness and depth to the necessary process of modernisation of Indian society. The other form of philosophical activity was addressed to the explication of the concepts and the exegesis of the theories of the Indian schools. These were exercises in the history of philosophy. These two activities remained apart. There was never an interplay of western and Indian philosophical ideas. To say that for Indian thinkers the Indian philosophical tradition was their own would be to utter a tautology. But it was their own because of their cultural inheritance and not in the sense that they worked within it and that their individual thought contributed to develop it. For them the western and the Indian traditions were equal but separate. When they philosophized they took their stand within the western tradition. When they turned to the Indian tradition, they worked on it with the aim of reclaiming past treasures of thought.

When one talks of Indian philosophers one has in mind western-trained Indian philosophers. But there has always been in India a countrywide community of philosophers, who worked within the Indian tradition and were engaged in formulating, criticising and reformulating philosophical theories through the medium of Sanskrit. This is the community of pandits or *Śāstris*. But they were never counted as philosophers. The role which western-

trained Indian philosophers in their scheme of things had assigned to them was that of repositories of the knowledge of traditional thought. That is to say they were regarded as scholars and not as philosophers. Certainly without their assistance the great Indian classical texts would remain impenetrable to anyone who was not educated in the traditional way. And this was their main use in the eyes of western-trained Indian philosophers. The pandits had kept alive our ancient philosophical tradition in extremely adverse circumstances for which we all owe a great debt of gratitude to them. And they are the best equipped to help in the task of reclaiming traditional Indian philosophy for the benefit of western-trained Indians and westerners. Their aid or collaboration alone made it possible to render this thought in a form which was adjusted to the understanding of this audience.

Traditional pandits, however, had a different conception of their own role. They proudly described themselves as *Naiyāyikas, Mīmāṃsakas*, etc., i.e., as exponents and champions of the philosophical doctrines of a particular school. They regarded it as their proper job, in this capacity, to advance criticism against the tenets of rival schools and the arguments which supported them, and to defend the views of their own school against attacks from others. They would also occasionally be led to reformulate a part of the traditional view for meeting objections raised against them which appeared to be valid. The modifications and innovations which they thus introduced in the body of the traditional doctrine would appear to be slight and insignificant when viewed against the background of the continuity of the essential part of the doctrine over a long stretch of time and hence were likely to be missed.

Another reason why they were often missed was that the Indian philosophical tradition has been largely oral. It has mainly maintained itself and progressed through the medium of live debates and discussions at which pandits came face to face to thrash out philosophical problems, for a *śāstrārtha*. The corrections and additions to the traditional doctrine on a particular point which these philosophical meets led to, will be incorporated in case they found general acceptance, for the oral exposition of the doctrine which pandit-teachers gave for the benefit of their students. It was only gradually that they found a place in written texts. The written texts themselves were composed from time to time to incorporate

the improvements that had been made in the doctrine of a school over a period of time. They marked stages in the evolution of the doctrine. Western-trained philosophers were cut-off from such philosophical discussions because of their lack of knowledge of Sanskrit and of deep and extensive knowledge of traditional texts. But it is clear that it was in the arena of such meetings that pandits like the late Shri Rajeshvarashastri Dravid or the late Shri Badarinathaji Shukla had proved their extraordinary dialectical prowess and earned their formidable reputations. Their peers respected them primarily as philosophers and not as scholars. But of such towering Indian philosophers western-trained Indian philosophers had no knowledge at all. One cannot say that western-trained Indian philosophers ignored them. They were hardly aware of their existence. As Prof. Daya Krishna has remarked, there was an *apartheid* separating the two.

There was indeed one area of traditional Indian philosophy which was cultivated by many western-trained Indian philosophers as philosophy and not merely studied from a western historical perspective, that is various forms of *Vedānta*. When western-trained Indian philosophers wrote on philosophical problems pertaining to this area, they were clearly stating their own views and arguing for them and not merely presenting an analytical report of the tenets and arguments of an Indian school. But the Indian notion or notions of the spiritual quest and of *sādhanā* are an integral part of a conceptual scheme which articulates a total form of social and individual life. The concepts of *puruṣārtha, dharma, artha, kāma, mokṣa, vidhiniṣedha, sādhāraṇadharma, cāturvarṇya*, etc., are elements in a unified conceptual scheme which defines a view of human nature, the nature of human society, social and individual ideals, and forms of self-realisation based on these views. By and large, western-trained Indian philosophers who tried to develop the spiritual side of Indian philosophy did not similarly attempt to develop the social and moral philosophy, in which it was rooted. They conceived their studies in it, as in *Nyāya* or *Sāṃkhya*, not as philosophical exercises but as exercises in the history of philosophy.

If this is an unfortunate situation, it must be said in fairness that pandits share the responsibility for it with western-trained philosophers. It was understandable that till the 'age of discovery,'

the Indian philosophical tradition should have developed in isolation without being influenced by and without responding to currents of thought elsewhere because of the fact of geographical isolation. Even so, one must recognize that this geographical isolation was itself partly the result of the mental isolation into which the Brahmins had retreated owing to pride based on ignorance. They, perhaps, took unduly seriously the boast of the *Mahābhārata* that in matters of *dharma, artha, kāma and mokṣa* what is not here is not to be found elsewhere. Western philosophy of modern times in its creative role, fashioned new ideals of knowledge designing methods for pursuing them and took serious note of current social and political movements and tried to provide theoretical foundation and justification to their ends, formulating in the process new forms of individual and social morality. This creativity was made possible by the openness of the western mind which was further reinforced by it. By comparison, Indian philosophy gives the impression of moving in a closed circle. The discussions, no doubt, are free, but *all* the *pūrva-pakṣas* are given. The arguments which can be advanced in their support or for defending them against possible attacks are well-known. The possible counter-arguments from the side of the *siddhānta* are also well-rehearsed. One may indeed exercise one's ingenuity to think of some new arguments but it is not easy to think of a genuinely new argument in a debate when its terms of reference are rigidly set and when it has gone on for a millennium and more. The new argument is much likely to be a variation on an old argument. Discussions of philosophical problems within the traditional Indian framework, therefore, look like mock-discussions. They are like tournaments which provide occasions for display of individual prowess and skill, and victory to the best. But the victory is internal to the tournament and closes it. It makes no difference to the course of real events. In other words, discussions and debates are not expected to result in making an addition to or alteration in the received body of philosophical knowledge. They could only produce improvements in style, not in substance.

Nevertheless this is certainly a mistaken view of the function which the institution of philosophical discussions, *śāstrārtha*, played in the development of Indian thought. There have been radical innovations in the doctrines of the various schools, the

most impressive example of which is the rise of the *Navya-Nyāya* movement and its appreciative reception by other schools. The new concepts undoubtedly must have been tested in philosophical discussions and seen to prevail. But the mistake is pardonable. In any case, the challenge of having to deal with a radically different set of *pūrva-pakṣa* than those to which it had been accustomed could be expected to have a revitalizing influence on Indian philosophy. It could serve as a severe test of the logical strength and stability of its basic concepts and their potential for creative development.

Since the sixteenth century the western philosophical tradition has undergone a rich and rapid development in diverse directions. It has initiated new ways of thought in many spheres of human experience and activity like the natural sciences, arts and literature, and history, and also responded creatively to the discoveries and achievements which were made in these fields. It has closely interacted with other cognitive and practical activities respecting, at least since Kant, their autonomy but also contributing to their development in a variety of ways. By comparison Indian philosophy, though not stagnant, has developed much more slowly and over a narrower area as it remained wedded to traditional forms of knowledge, traditional social institutions and practices, and forms of spirituality. The only way to revitalize it is to bring it in to the arena of modern, i.e., western thought.

In a way it is already in the arena but only as a passive object of examination and assessment. What is necessary is for it to assume the role of a subject actively criticising and evaluating western philosophical theories from a perspective yielded by its own philosophical standpoints. *Naiyāyikas, Mīmāṃsakas, Vaiyākaraṇas* and others must enter the current philosophical debate not merely as witnesses to be subjected to examination and cross-examination but as full participants in it, engaged in its give and take. They will then absorb and assimilate what they have taken, but what they will have taken will be what they have decided to take in the light of their judgement that it was worth taking. And the capacity to absorb and assimilate is a mark of vitality. But while they will be taking they will also be giving, at least offering. Indian schools have developed over centuries through continuous and incisive dialogue with one another. Surely the time has come

for them to extend the scope of the dialogue by admitting western philosophical schools to it. The stimulus they will receive thereby will certainly make them develop in unforseeable directions. Even the internal dialogue between Indian schools will be enriched because it will be mediated by reference to doctrines which are new to them and will raise questions of a kind they had not considered before.

The dialogue, between pandits and philosophers held in Pune from July 11th to the 16th, 1983, the proceedings of which form the main body of this book, was conceived as a modest beginning of an effort in this direction. A brief narrative of what went on behind the scene before the stage was set for it may, perhaps, not be out of place.

I selected Russell's theory of the nature of proposition as presented in his *Principles of Mathematics* as the subject of the dialogue because it represents something like an attempt to make a new beginning in philosophical analysis by turning one's back on what has gone on before. I thought that it would therefore be comparatively easier to put the theory across to pandits as its exposition would not demand many references to the tenets and arguments of earlier schools and thinkers, and the points of agreement and disagreement between them. Also Russell's realistic and analytical approach has an obvious affinity with that of *Nyāya* and *Mīmāṃsā*. The next step was to secure the collaboration of Prof. E.R. Swaminathan, a sound and versatile scholar of the *darśanas* who was then on the faculty of Kendriya Sanskrit Vidyapitha at Tirupati. But for his unstinted co-operation the dialogue could not have taken place. We agreed that the best course for us to take would be for me to prepare a statement in English summarizing the main points made by Russell and formulating the philosophical problems raised by them. He would then translate the statement into Sanskrit for the benefit of those pandits who were unfamiliar with English. (For the English statement and its accurate and elegant Sanskrit translation, see pp. xxxiii—xliv). I may remark that this probably was the first time when a western philosophical doctrine was presented through the medium of Sanskrit to an audience of pandits.

Armed with the Sanskrit statement I began meeting some of the eminent pandits whom I particularly wanted to get interested in

the project for securing their participation in it. I first met Shri Shrinivas Shastri of Deccan College, Pune, through his disciple Dr. V.N. Jha who was then Reader in Sanskrit in the Department of Sanskrit, Pune University. Dr. Jha has spent several years regularly reading advanced *Navya-Nyāya* texts with Shri Shrinivas Shastri who excels both in *Navya-Nyāya* and *Advaita*. I had several discussions with Shri Shrinivas Shastri during which I tried to explain to him Russell's theory of the nature of proposition, its philosophical context and implications, with Dr. Jha functioning both as an interpreter and participant. It was an extremely encouraging experience, I discovered; I must confess to my surprise, that the two pandits could, without much difficulty, acquire an accurate understanding of Russell's theory and appreciate its philosophical significance. But pandits are professionally trained to tentatively entertain philosophical theories on their own terms for the purpose of working out their philosophical presuppositions and implications. Shri Shrinivas Shastri also agreed with alacrity to participate in the dialogue when it would be held. This was an extremely good augury.

I could now make so bold as to visit personally Shri Badarinath Shastri Shukla, the doyen of *Naiyāyikas*, at Varanasi. When I explained to him the idea of the dialogue I was trying to hold, he entered into its spirit with great enthusiasm, went over the Sanskrit statement with me line by line and at the end promised his total co-operation in this venture. Readers will note that as the dialogue progressed he emerged as the magisterial spokesman of the Indian side and dealt with all the issues as they successively came up with an open mind and incisive logic. He was also kind enough to send me a statement in which he set out his replies to all the questions which had been framed in the Sanskrit statement some of which could not be taken up in the dialogue for want of time.

Another eminent scholar-philosopher who generously put his services at my disposal in organising the event was Prof. K.T. Pandurangi. He introduced me and the idea of the dialogue to many pandits who in addition to being masters of traditional doctrines could enter with zest into philosophical discussion. Prof. K.T. Pandurangi combines the advantage of having studied for many years, the *darśanas* in a *pāṭhaśālā* in the traditional way, as well as having a facility in English which enables him to expound

lucidly and accurately the more subtle points in Indian doctrines. The group of pandits who came with him from Bangalore made a fruitful contribution to the dialogue. I would like to make a special mention of Dr. D. Prahladacharya, a young Mādhva pandit whose deep and extensive knowledge of traditional theories, clarity and openess of mind and mastery of acute philosophical reasoning came as a reassuring proof that the tradition continues to thrive with undiminished vigour.

I must say that while planning the dialogue and making preparations for it, I had all along heavily depended on and benefitted from the advice and support of my old friends Prof. Daya Krishna and Dr. Francine Krishna and their colleagues at Jaipur, who for many years had methodically pursued studies in various areas of Indian thought, adopting a similar approach to it and aiming at similar objectives. It would have been unthinkable for me to hold the dialogue without their participation.

The dialogue had to be bilingual. This meant that scholars who could translare from Sanskrit into English and *vice versa* had an essential role to play in making it possible. As would be evident, the translations they were required to provide extempore were not merely translations from one language into another but also from one conceptual framework into another. Fortunately there were some scholars present who could successfully discharge this difficult task with aplomb. The participants in the dialogue were all aware of the heavy burden they carried and a debt of gratitude which they owed to them. I would like to especially thank Dr. Arindam Chakravarti in this connection who, as readers will notice, emerged as the principal mediator between the two sides as the dialogue progressed.

What were the concrete, specific philosophical gains which resulted from the dialogue? It will be premature at this stage to try to answer this question because the dialogue has just begun. The issues have barely been joined. The dialogue will have to continue. The problems which have been identified in this phase will have to be pursued at a much deeper level. So also the implications of the tentative solutions which have been suggested to them for other connected problems will have to be carefully explored. But I would like to make two points in this connection. One is that a group of pandits who being as well-versed in Indian

darśanas as any in the land are keen to engage western philosophy in a dialogue has been identified. Further from the enthusiasm with which the idea of the project has been received by pandits everywhere, one may guess that the group that is identified is merely a sample representing a much larger population.

The second is a suggestion I would like to make. It will be seen that a large part of the discussion centers on the western concept of *proposition*. This is a deeply entrenched concept in the western philosophical tradition which Indian theories have managed to do without. To put the matter roughly, for the western tradition the content of knowledge consists of true propositions. With this is connected the thesis that it is the sentence which conveys a unit of meaning or represents a move in the language game. For Indians knowledge is of a thing, albeit not a bare thing but a thing characterised by features or attributes. With this view goes a flexible concept of a sentence so that even a word like (a) 'pot' counts as a sentence. How deep does this difference between the two views go? One can hazard an answer only after the constellation of concepts like 'sentence', 'word', 'meaning', 'knowledge', 'belief', 'truth', etc., as they are interpreted in each of the traditions are examined in depth and detail. It appears to me, therefore that it is in the direction of *śābdabodha* (knowledge gained by understanding sentences) that the dialogue should continue. This is an area which overlaps epistemology and ontology, as well as formal logic with its formalised syntax and semantics. It is thus central to philosophical inquiry and has been minutely explored by classical Indian thinkers. The recent movements of analytical philosophy and hermeneutics have also progressed in this direction. It is, perhaps, in this area that a dialogue of this kind will be most fruitful and rewarding.

Finally, I wish to express my deep gratitude to the Ford Foundation for the financial support they extended to the project and to the Indian Council of Philosophical Research for agreeing to publish the Dialogue as transcribed from the tapes and to Prof. R.C. Dwivedi and Dr. Mukund Lath for help in editing it.

M.P. Rege

उपक्रमः

विश्वविश्रुतस्य दार्शनिकशिरोमणेः वर्ट्रेन्डरसेलमहोदस्य प्रोपोजिशन-(वाक्यार्थं) - विषयकं सिद्धान्तमधिकृत्य खिस्तीय १९८३ वर्षे जुलाईमासस्य एकादशदिनाङ्कात् षोडशदिनाङ्कं यावत् संस्कृतस्य प्राच्यानां प्रथितयशसां पण्डितानां पाश्चात्त्यदर्शनविदां विदुषां च मध्ये पुण्यपत्तने विचारगोष्ठी प्रावर्तत। यन्त्रसाहाय्येन शब्दशो निबद्धमस्या विवरणं कालेन लिपिबद्धं कृत्वा महता परिश्रमेण च संपाद्य सम्प्रति प्रस्तूयते । संवादविधिना सम्पन्नाया अस्या गोष्ठ्या वार्तालापस्वरूपं प्रायेण सुरक्षितं तत एव उच्चारणानुरूपं टंकणं बहुत्र अपाणिनीयं सदपि न सर्वत्र शुद्धि लम्भितं, न च पण्डितैः स्वयमेव समस्तपदेषु ग्रहणसौकर्याय कृताः सन्धिच्छेदादयः शुद्धिमापादिताः, न वा संयुक्ताक्षरेषु सन्धिनियमाः सर्वत्र समावृताः। नानेन वस्तुवृत्तेन नैसर्गिकेण पण्डितजनकृतेन वाग्व्यवहारेण पाणिनिः पाठको वा खेदमनुभविष्यति, अयमेवास्माकं प्रत्ययः। विचाराणां क्रमेण समुन्मेषोऽपि तथैव परिरक्षितः। एतेन विद्वद्गोष्ठीविवरणस्य प्रामाणिकत्वं तत्र च पाठकानां सहभागित्वमिव सेत्स्यतः । ग्रन्थपठने चापूर्व आस्वादोऽपि भविष्यति।

आंग्लभाषया पाश्चात्त्यदर्शनमध्यापयतां विदुषां संस्कृतभाषया दर्शनशास्त्रार्थान् विवदतां पण्डितानां च मध्ये संवादो नैव दृश्यते । भारतस्य समृद्धा तर्ककर्कशा दार्शनिकचिन्तनपद्धतिरद्यापि जीवति । टीकोपटीकाभिः स्वतन्त्रग्रन्थनिर्माणैश्च तस्या विकासोऽपि दृश्यते । परन्तु भारतस्य सर्वासु दिक्षु विद्यमानानां पण्डितानां परस्परं संपर्को जातुचिदेव जायते। दक्षिणेषु लब्धप्रतिष्ठा नव्यनैयायिकाः, नव्यवैयाकरणा मीमांसका वा उत्तरेषु विद्यमानान् स्वबन्धून न परिचिन्वन्ति। अन्येषामपि दिग्गजानामियमेव कथा । पुनश्च पाश्चात्त्यशास्त्राभ्यासकुशलैः सह संपर्कस्तु दुर्लभ एव । तेषु नवीनपूर्वपक्षाणां परामर्शो दुर्घट इवाभाति । प्रसिद्धपूर्वपक्षपिष्टपेषणं न खलु शास्त्राणां विकासायालं भवति । आंग्लभाषया भारतीयदर्शनस्य प्राथमिकः परिचयः पाश्चात्त्यपाठकान् लक्ष्यीकृत्य नैकैः ग्रन्थकारैः कारितः। भारतीयचिन्तनं कथमिव पाश्चात्त्यचिन्तनस्य साम्यमुपैतीति हृदि निधाय केचन ग्रन्थकारा अद्यापि प्रत्यक्षादिप्रमाणविवेचने प्रवर्तमानाः प्रायेण पाश्चात्त्यदार्शनिकानां प्रमाणपत्रं प्राप्तुं प्रयतन्ते । पाश्चात्त्यदर्शनदृष्टीः पूर्वपक्षीकृत्य स्वसिद्धान्तसमर्थनशक्तिस्तु तेषु प्रायेण न परिभाव्यते । पाश्चात्त्यदर्शने दोषा भवेयुस्तेषु केचन पौरस्त्यदृष्ट्या समाधातुं शक्यन्त इति विचारो मनागपि नोदेति । हन्त, इदमेकच्छत्रं साम्राज्यं कथमपेयात्, स्वतन्त्रस्तर्कतरणिश्चोदीयादिति चिन्तया पर्याकुलं मनस्तिष्ठति मतिमताम् । 'न हि तरणिरुदीते दिक्पराधीनवृत्तिः ।'

प्राच्यपण्डितानां पाश्चात्यदर्शनविदां च मध्ये परस्परं परिचयाभावात् 'सर्वं ज्ञानमस्मच्छास्त्रे प्रतिष्ठित' मिति मत्वा पण्डिताः शास्त्रब्रह्माणं गणेशइति मत्वा सर्वार्थसिद्धयै प्रदक्षिणीकुर्वन्ति, नान्यत्र तेषां विश्वसञ्चरे मतिर्गतिर्वा प्रवर्तते। अपरे पुनः 'भारतीयं दर्शनं दर्शनमेव नास्ति, यच्च तत्रास्ति तत्सर्वं तुच्छं सुविज्ञातं वे'ति मत्वा पण्डितानन्त्यजानिव परित्यजन्ति। द्विसहस्रवर्षेभ्योऽधिकं निरंतरं जीवन्त्या भारतस्य सर्वासु दिक्षु लब्धप्रतिष्ठाया भारतीयचिन्तनपरम्परायाः स्वतन्त्रेऽपि देशे दुर्दशामिमां दृष्ट्वा केषां सचेतनानां चेतांसि न दूयेरन्। अत्र च भारते अन्या अपि पश्चिमेशियादेशादिप्रसूताश्चिन्तनसरण्यो नवीनप्ररोहानवापुरिति ता अपि विचारार्हाः। राष्ट्रियसंस्कृतसंस्थानस्य, भारतीयदार्शनिकानुसधानपरिषदः, फोर्ड-फ़ाउन्डेशनस्यान्येषां च संस्थानानामार्थिकसहयोगेन प्रा० दयाकृष्णस्य, प्रा० एम०पी० रेगे इत्याख्यस्य च नेतृत्वे नैकेषां विदुषां च सहयोगेन वर्ट्रेन्डरसेलमहोदयस्य प्रोपीज़िशन-विषयकं विचारं क्षोदक्षमं कर्तुं 'वादे वादे जायते तत्त्वबोधः' इति न्यायेन पुण्यपत्तने प्रथमा गोष्ठी प्रावर्तत। तदनु न्यायशास्त्रमधिकृत्य उच्चतर-भोटीयाध्ययनसंस्थाने सारनाथे, वाक्यमीमांसाविषये नवदिल्ल्यां, त्रिकशासनमधिकृत्य काश्मीरस्थश्रीनगरे अन्यासु च दिक्षु तत्तद्विषयिण्यो गोष्ठ्यः क्रमेण प्राच्यपाश्चात्यचिन्तनपरम्पराप्रसूततत्त्वदृष्टिनिरूपणार्थं प्रक्रान्ताः। न केवलं तर्के दर्शनशास्त्रे वा वैज्ञानिकविषयेष्वपि तथैव पारस्परिकः संवादः सुमेधसां समजायत। एष नव्यः सारस्वतोपक्रमः पुण्यपत्तने प्रथममुपक्रान्तः, रेगेमहोदयश्च तत्र प्रयोगाधिकृतः। पारस्परिकविचारे एकत्र आंग्लभाषाविद आंग्लभाषया स्वार्थं व्याहरन्, अन्यतश्च संस्कृतगिरा पण्डितोत्तमाः स्वविचारान् प्रकटयामासुः। उभयभाषाविदश्चोभयेषामनुवादविधिना साहाय्यमाचेरुः। सत्यप्येतादृशि भाषान्तरकरणसाहाय्ये विचाराणां याथार्थ्येनावगम उपक्रमे काठिन्यं वैपरीत्यमन्यथाभावं वा पस्पर्श। अभिनवप्रयोगे भिन्नस्रोतःसंभूतचिन्तनपरामर्शे च इयमेव साधारणी गतिः। तथापि क्रमेण स्फुटतामुपेयिवान् विचारविमर्श इति पाठकानां प्रतिपृष्ठं पठनेन स्पष्टीभविष्यति। संवादविधिना कृतस्यास्य विमर्शस्य स्वरूपं तथावत्परिरक्षितं, पौनरुक्त्यं तु बहुत्रापाकृतम्। तत एव यत्र क्वचन पुनरुक्तिरन्वाख्यानं, प्रकरणान्तरं, शब्दार्थानां चर्वितचर्वणं चात्र दृश्यन्ते। तथापि तत् संवादस्य सहजसुभगं स्वरूपं प्रकटीकरोति। तेनैव प्रथमं स्खलितपदपदार्थसंबन्धापि भारती शनैः शनैः पारस्परिकबोधसौहार्दमभ्यविन्दत। एतच्च वाद-जल्प-वितण्डाविमुखानां तत्त्वार्थग्रहणदार्ढ्यनिविष्टदृष्टीनां प्राच्यपाश्चात्यविदुषां संवादेनानेन स्फुटं चकास्ति। पाठकाश्चात्र परमं प्रमाणं न वयम्।

डा० दयाकृष्णेन स्वकीय आमुखे प्रतिपादितं यत् पुण्यपत्तने संपन्नाया नवप्रयोगात्मिकाया गोष्ठ्याः फलान्येव क्रमेण न्याय-मीमांसा-त्रिकदर्शनेषु सारनाथतिरुपतिश्रीनगरेषु सम्पन्नानि गोष्ठ्यन्तराणि सन्ति। भाषाविज्ञानक्षेत्रे नवीनप्रश्न-

चर्चा भुवनेश्वरे संवृत्ता । प्राचीनपण्डितानामाधुनिकतर्कशास्त्रावबोधाय जिज्ञासा, पाश्चात्त्यदर्शनप्रवणानां नव्यन्यायग्रन्थार्थाधिगमे समीहा, अन्ये चैवंविधा आरम्भा अस्या एव रेगेप्रवर्तिताया गोष्ठ्याः सुफलानि सन्ति । विविधेषु सारस्वतसंवादेषु यैः साहाय्यमाचरितं, स्वत एव वा काश्चन प्रवृत्तयः प्रारब्धास्तेषु राष्ट्रियसंस्कृतसंस्थानं, भारतीयदार्शनिक-अनुसन्धानपरिषत्, फ़ोर्ड-प्रतिष्ठानं, भारतीयभाषासंस्थानं, केन्द्रीयमांग्लभाषाया वैदेशिकभाषाणां च संस्थानं, डेक्कन-महाविद्यालयः, भोटी-योच्चतराध्ययनसंस्थानं तत्रत्या अधिकारिणश्च सविशेषमुल्लेखमर्हन्ति ।

भारते बौद्धिकचिन्तनपरंपरा संस्कृतमाध्यमेन द्विसहस्राब्देभ्यो निरन्तरं प्रचलिता । अद्यापि सा परम्परा प्राचीनेषु पण्डितेषु जीवति । भारतस्य सर्वासु दिक्षु पण्डिता दार्शनिकप्रश्नानननयैवामरभारत्या उत्थापयन्ति, समाधानं चान्वेषयन्ति । वस्तुत आसेतुहिमाचलमद्यापि प्राचीनबौद्धिकपरम्पराभिव्यक्तेर्भाषा संस्कृतमेव, नान्या । न तस्याः स्थानं ग्रीक-लातिन-भाषावदस्माभिः परिकल्पनीयम् । प्राचीन-दर्शनपरंपरापारङ्गतेषु पण्डितेषु श्रीबदरीनाथशुक्लमहोदया मूर्धन्या आसन् । ते खलु प्राचीनेषु नवीनाः, नवीनेषु च प्राचीनाः सन्तः प्राच्यपाश्चात्यकूलयोःपरमसेतु-बन्ध इवाभवन् । हन्त, प्राच्यप्रतीच्यतर्काणां स्वमनीषिकया परिष्कारदिशमुन्मील्य 'संवादस्य' प्रकाशनात्पूर्वमेव ते दिवङ्गताः । अयं ग्रन्थस्तेभ्यः सादरं समर्प्यते ।

प्रो० रेगेमहोदयः स्वस्यामांग्लभाषायां लिखितायां भूमिकायां भारतीयदर्शनस्य विविधपक्षविचारकाणामितिहासलेखकानां च प्रवृत्तिं परामृशन् तत्प्रवृत्तेर्बहिरङ्गत्वं परिरक्षणैकप्रवणत्वं च प्रतिपादयति । आंग्लभाषया भारतीयदर्शनं विमृशन्तः पाश्चात्त्यदर्शनपद्धतिप्रवणा लेखकाः प्रायेण पाश्चात्त्यतत्त्वचिन्तनपद्धतिं, तदभि-व्यक्तिप्रणालीं च प्राधान्येन स्वीकृत्य भारतीयदर्शनानि विवेचयन्ति । आंग्लभाषा-विज्ञाः पाश्चात्त्याः (प्राच्या वा) तेषां बोद्धव्याः । अतएव ते साधनायाः, पुरुषार्थानां विधिनिषेधयोः, साधारणधर्माणां चातुर्वर्ण्यव्यवस्थादीनां च विवेचनं परिहरन्ति । समाजदर्शनं नीतिदर्शनं च पाश्चात्त्यपद्धत्या दीक्षितानां भारतीयदार्शनिकानां विवेच्यपथवीं नावगाहेते । इयमेव खण्डदृष्टिः । एतद्विपरीतं प्राचीनपण्डिता नैया-यिकादयः संस्कृतेन स्वमतविरुद्धान् तर्कानामूलचूलं परामृश्य स्वशास्त्रानु-कूलान् तर्कानुद्भाव्य स्वशास्त्रपरंपराविकासाय निरन्तरं प्रयतन्ते । अतएव तेषां दृष्टेरन्तरङ्गत्वं विकासोन्मुखत्वं स्वप्रतिभानुकूलत्वं च सिध्यन्ति । भारतीयदर्शनं पाश्चात्त्यदृष्ट्या प्रतिपादयतां विदुषां विमर्शास्तु पाश्चात्त्यतत्त्वचिन्तनं क्रोडीकृत्य तदनुयायितया प्रवर्तन्ते । तुलनात्मकदर्शनमनुसंदधानानां दृष्टिरपि कान्ट-शंकर-मध्ये, ह्वाइटहैड-वाचस्पतिमिश्रमध्ये तुलनामूलैव, यत्र हि शंकरो वाचस्पतिमिश्रः, अन्यो वा भारतीयः कश्चिद्दार्शनिकः पाश्चात्त्यदार्शनिकमतेन प्रमीयते, प्रमाणी-क्रियते च । तत एव पाश्चात्त्यदार्शनिकविचारधाराणां पाश्चात्त्यदेशेषु तत्तत्काले

प्रामुख्यमनुसृत्य प्रथमम् अद्वैतवेदान्तस्य तदनु न्यायस्य पर्यन्ते च नव्यन्यायस्याध्ययनं प्रसिद्धिं लेभे । अस्यैवेदं दुष्फलं यद्भारतीयपरम्परा अतीतोन्मुखा विभाव्यते, या हि सम्प्रति यथाकथञ्चिन् निःश्वसन्ती म्रियमाणा परिगण्यते । अस्यैव चायं दुष्परिणामो यद्भारतीयदर्शनं विश्वदर्शनमध्ये पूर्वपक्षत्वेन सिद्धान्तरूपेण वा नोल्लिख्यते, न वा स्थाप्यते । ज्ञान-मूल्य-संस्थादिविषये स्वदेशप्रकृत्यनुसारं दार्शनिकचिन्तनपद्धतिः योरोपीयदार्शनिकानां च तत्र प्रवृत्तिः सहजे । किन्तु भारतीयानां पाश्चात्यदर्शन-विकासाय पण्डितम्मन्यता आश्चर्यमावहति । न तत्र तेषां साकल्येन गतिर्मतिर्वा प्रभवति । अतएव भारतीयानां पाश्चात्यदर्शनक्षेत्रे वास्तविकमवदानं नैव सम्बोभवीति । केचिदपरे पुनः प्राचीनभारतीयचिन्तनकोषमांग्लभाषयोद्घाटयितुं प्रवृत्ताः । प्राचीना भारतीया चिन्तनप्रणाली पाश्चात्यदर्शनप्रणालीसदृशी विद्यत इति तैः साधयितुमिष्यते । एका स्वतन्त्रा वर्तते पाश्चात्यदर्शनधारा, भारतीया चास्ति द्वितीया पृथग् विद्यमाना धारा । धाराद्वयस्य शुद्धदर्शनदृष्ट्या तात्त्विक-संवादस्तु न कैश्चिदपि भारतीयदार्शनिकैरास्थितः । तेन च तदीयैः प्रयत्नैः पाश्चात्यस्य भारतीयस्य वा दर्शनस्य विकासोऽपि न समजनि ।

अस्ति चैतेभ्यो भिन्ना पण्डितानां शास्त्रिणां च निरवच्छिन्ना भारतीया दार्शनिक-चिन्तनपरम्परा । सा हि भारतीयचिन्तनधारायां निष्णाता सती संस्कृतेन स्वमतानि प्रकाशयन्ती प्राचीनमतपरिज्ञानार्थमन्यान् सर्वान्भृशमुपकरोति । तस्यां केचन नैयायिकाः, अपरे मीमांसकाः, अन्ये च वेदान्तादिदर्शननदीष्णाः स्वज्ञानसम्प्रदायानुसारं स्वमतानि शास्त्रार्थेषु सिद्धान्तीकृत्य परपक्षान् दूषयित्वा निरन्तरं बौद्धिकपरम्परां विकासयन्ति । शास्त्रार्थैः, गोष्ठीभिः परिषदादीनां माध्यमैश्च पूर्वं बहुकालं मौखिक-परम्परया, तदनु स्वीकृतपक्षाणां तर्काणां विचाराणां च ग्रन्थविधिना लेखनेन भारतीया बौद्धिकपरम्परा दार्शनिकसम्प्रदायेषु (स्कूल्स ऑफ थॉट) विकासं लेभे लभते च । पण्डितराजराजेश्वरशास्त्रिद्रविड-पण्डितबदरीनाथशुक्लसदृशा दार्शनिकास्तस्या एव परम्परायाः साम्प्रतिकेऽपि युगे प्रातिनिध्यं चक्रुः । हन्त, तेषु बहवो दार्शनिकशिरोमणयोऽस्माभिर्न प्रत्यभिज्ञायन्ते । तेषु च बहवो प्राचीनशास्त्रार्थानां पिष्टपेषणमेव कुर्वन्ति । तत्तद्देशोद्भवानां विविधदार्शनिकविचारसरणिषु प्रोन्मिषितान् तर्कान् नैव ते परिचिन्वन्ति । सत्यपि भाषाभेदे भारतीयदार्शनिकपरम्परायाः पाश्चात्यदर्शनपरम्परया सह तात्त्विकः संवाद आवश्यकः । "वादे वादे जायते तत्त्वबोधः ।"

एतत्सर्वमनुसन्धाय, रसेलमहोदयेन 'गणितसिद्धान्ताः' इत्याख्ये स्वग्रन्थे प्रतिपादितस्य प्रोपोजिशनविषयकसिद्धान्तस्य भारतीयदृष्ट्या परामर्शार्थं पुण्यपत्तने विचारगोष्ठी समायोजिता यतो ह्यस्य सिद्धान्तस्य न्यायेन मीमांसया च सह वर्तते कश्चन संबन्धः । अस्य सिद्धान्तस्य आंग्लभाषया संक्षेपेण विवरणं प्रस्तूय तच्च

संस्कृतेनानूद्य गोष्ठ्यां भागं ग्रहीष्यमाणानां विदुषां सविधे प्रागेव प्रेषितं येन विचारावसरे किञ्चित् सौकर्यं स्यात् । संवादावसरे च आंग्लभाषायां वक्तव्यस्य संस्कृतेन, संस्कृतभाषणस्य चांग्लभाषायामनुवादस्य व्यवस्था विहिता । एष विधिस्तदनन्तरं सर्वासु गोष्ठीषु व्यवस्थापितः ।

पुण्यपत्तने प्रोपोजिशनविषये संपन्नाया गोष्ठ्याः किं फलमासीदिति प्रश्नः सुसमाधातुं न शक्यते । तथापि पण्डितेषु नव्यदार्शनिकसमस्यानां विमर्शार्थमौत्सुक्यं तत्परत्वं च प्रतिपदं पुण्यपत्तनगोष्ठ्यामाविरभूत् । तच्च विमर्शे उन्मिषितानां प्रश्नानां पुनर्विचारार्थं धीधनानां धियः प्रचोदयामास, संवादसातत्यस्यावश्यकतां चोल्लिलेख । प्रोपोजिशनसिद्धान्तः पाश्चात्यदर्शनपरम्परायां दृढं बद्धमूलो किन्तु भारतीयदृष्ट्या तं विनैव वाक्यार्थविचारः सेत्स्यतीति प्रतिभाति । पाश्चात्यपरंपरानुसारं सद्वाक्यार्थगर्भं ज्ञानं वाक्यादेव प्रवर्तते प्रसिद्ध्यति च । सदात्मकप्रोपोजिशनमेव ज्ञानस्य विषयः, स च वाक्यादेव निष्पद्यते नान्यतः । वाक्यमेवार्थस्यैकं प्रमापकम् । भारतीयपरम्परानुसारन्तु ज्ञानं सविकल्पस्यैव पदार्थस्य भवति । एकेनापि घटपदेन च वाक्यं जायते । उभयसिद्धान्तयोः कियत्साम्यं कियच्च पार्थक्यमिति वाक्य-शब्द-अर्थ-ज्ञान-विश्वास-सदादिप्रत्ययानां तुलनात्मकविश्लेषणेन निगदं निर्वक्तुं शक्यते, नान्यथा । एतदर्थं शाब्दबोधस्य साकल्येन विवेचनमावश्यकं विद्यते । भारतीयदर्शनेषु शाब्दबोधविषयिणी चर्चा बहुत्र प्राप्यते । अधुना पाश्चात्यजगति विश्लेषणात्मकं दर्शनम् अर्थ-निर्णयविज्ञानं च बहुमानास्पदम् । पुण्यपत्तने संपन्ना गोष्ठी प्राच्य-पाश्चात्य-दर्शननदीष्णान् विदुषः शाब्दबोधविचारार्थं प्रेरयामासेति सुफलं तस्याः । सर्वमिदमन्यच्चापि विवृतं रेगेमहोदयैः स्वभूमिकायाम् । विस्तरार्थं तदेव द्रष्टव्यम् ।

प्रोपोजिशनविषये व्याकरणदर्शनदृष्टिः, मीमांसादृष्टिः, न्यायदृष्टिः, शास्त्रान्तरदृष्टिश्च संवादस्य पृष्ठेष्वेतेषु शनैः शनैरुन्मिषति । कथमिव सा दृष्टिः पाश्चात्यवाक्यार्थविचारैरात्मानमलङ्करोति, पाश्चात्यविचारं च परिष्कुरुत इति नाप्रत्यक्षं स्यात् प्रेक्षावतां प्रतिपित्सूनां पाठकानामिति ।

रामचन्द्र द्विवेदी

QUESTIONS / ISSUES FOR DISCUSSION

Russell's Theory of the Structure and Constituents of a Proposition

According to Russell what a sentence expresses is a proposition. Or in other words, the meaning of a sentence is a proposition.

A sentence is composed of words or phrases. For Russell, the meaning of a word or a phrase is always an entity for which it stands or which is indicated by it. Consequently, the proposition which a sentence expresses has for its constituents the entities which are indicated by the words or phrases which compose the sentence.

Thus, take the sentence 'Devadatta is wise'. According to Russell's view the meaning of the proper name 'Devadatta' is the individual Devadatta who is the bearer of the name. Similarly, the meaning of the word 'wise' is the attribute *wisdom* which is a universal. And the meaning of the sentence 'Devadatta is wise' is the proposition which is expressed by it. And of this proposition, the individual Devadatta and the attribute *wisdom* are constituents.

This account of the meaning of a word or a phrase and of the meanig of a sentence raises certain questions:

(a) Is the meaning of a word or a phrase the entity for which it stands? What objections can be taken against this account of meaning?

(b) What positive account do Indian logicians/philosophers and grammarians give of the meaning of a word? What, for instance, is the meaning of the proper name 'Devadatta' and of the adjective 'wise'?

(c) According to Russell, given a sentence like 'Socrates is wise' we have to consider three entities which are connected with it, all of which actually exist: (i) the sentence 'Socrates is wise' itself which is an arrangement of words; (ii) the thing or the individual who is the subject of the sentence, or, in other words, the thing or

the individual who is what the sentence is about—in this case, Socrates; (iii) the proposition expressed by the sentence which also, according to Russell, is an entity which exists.

What objections can be taken to the view that there actually exist propositions over and above sentences and the things they are about?

Some of the reasons which have been advanced in support of the view that there exist propositions in addition to sentences and things are as follows:

(i) A proposition by definition is something which is true or false. Now a sentence cannot be described as true or false. Rather it is what a sentence means or expresses that can be correctly said to be true or false. Therefore, a proposition is distinct from a sentence.

(ii) An English sentence and a Sanskrit sentence which is synonymous with it have the same meaning. This common meaning is the proposition which each sentence expresses. Thus the meaning of saying that two sentences are synonymous is that they express one and the same proposition. It is this proposition which can be properly said to be true or false, not the sentence which expresses it.

(iii) Belief, doubt, assumption, etc. may be described as different cognitive attitudes. Now, a cognitive attitude is necessarily directed to something, which may be called its object. The sentence 'I believe' taken by itself is incomplete. If someone says 'I believe' and stops, it will always be legitimate to ask him "What do you believe"? and what he believes will be the object of his attitude of belief. Now it is contended that the object of a cognitive attitude like belief or doubt is always a proposition. For instance, my belief that the earth is round has for its object the proposition that the earth is round and not the sentence which expresses this proposition. To say that I believe that the earth is round is to say that I regard the proposition expressed by the (English) sentence 'The earth is round' to be true. Similarly, to say that I doubt whether it will rain tomorrow means that I do not believe the proposition that it will rain tomorrow to be true or to be false. It is not a sentence which I believe or doubt but the proposition which is expressed by the sentence. Thus it is clear that we have to explicate the object as a cognitive attitude like belief or doubt by

means of the concepts *proposition* and *truth*. A proposition is true when it corresponds to facts.

What can be said in criticism of this view of the proposition?

What is it that is true or false, according to Indian thinkers? Is it the sentence that is true or false? Or is it *jñāna* that is true or false? What are the similarities and the differences between the concept of a proposition and the concept of *jñāna*?

Turning to the question of the constituents of a proposition, one finds that according to Russell, given the proposition expressed by the sentence 'Socrates is wise' it is the individual Socrates and the quality *wisdom* which are its constituents.

What are the objections which can be raised against this view?

How, according to Indian thinkers, is the cognition (*jñāna*) 'Socrates is wise' related to the individual Socrates and to the quality *wisdom*?

As we have seen, according to Russell, the proposition expressed by a sentence is composed of the meanings of the words and phrases of which the sentence is composed. In order to grasp the proposition which is expressed by a sentence one must grasp the meanings of (the entities denoted by) the words and phrases of which the sentence is composed *and* the way in which they are inter-connected in it. This view seems to correspond to the *abhihitānvayavāda*. Where does this view stand today?

According to Russell, there is a basic distinction between particulars (substances) like Socrates on the one hand and qualities and relations like *wisdom* or *teaching* on the other. A substance can occur in a proposition only as that about which something is asserted, that is, only as a subject.

The general nature of a proposition is that, in it something is asserted of something. The something about which something is asserted is called the subject. Thus, in the proposition *Socrates is wise*, the quality *wisdom* is asserted of the subject Socrates. In the proposition, Devadatta teaches Brahmadatta, the relation *teaching* is asserted of Devadatta and Brahmadatta. This is a proposition with two subjects. Thus, the subject of a proposition is that entity or those entities about which something is asserted.

A proposition may have one or more subjects. When a proposition has only one subject, what is asserted of it in the proposition is a quality like *wisdom* or *redness*. When a proposition has more

than one subject what is asserted in the proposition is a relation like teaching, (being) taller than, etc.

A quality may occur in a proposition in two ways, or in one of two positions. It may occur in a proposition as what is asserted of a subject, i.e. as a predicate. In the proposition Socrates is wise, the quality wisdom occurs as a predicate. But in the proposition 'wisdom is desirable' it occurs as a subject, as that about which something is asserted. However, according to Russell, a substance like *Devadatta* can occur in a proposition only as a subject, only as that about which something is asserted. It can never occur as that which is asserted of some subject.

Further, according to Russell, a proposition, in addition to containing a subject and a quality or subjects and a relation, contains an element which he calls *assertion*. It is this element of assertion which gives unity to a proposition.

We may consider certain questions about this theory of the nature of a proposition:

(a) Is this analysis of a proposition into (i) the subject (or subjects) about which something is asserted; (ii) something which is asserted of the subject(s); and (iii) assertion, acceptable? What can be said in criticism of it?

(b) Russell accords primacy to substances (things) in regard to proposition. While a proposition may be about a quality or a relation, a quality or a relation may also be what is asserted of a substance. But a substance can never be what is asserted of something. It is always something of which something is asserted.

What can be said in criticism of this doctrine of the primacy of substances or things in the context of a proposition? One may consider this question with reference to the *Pūrvamīmāṃsā* view that action, *bhāvanā*, is the subject of the assertion made by a sentence.

(c) According to Russell, the constituents of the proposition expressed by the sentence 'Devadatta teaches Brahmadatta' are: (i) Devadatta; (ii) Brahmadatta; (iii) the relation *teaching*. Similarly, the constituents of the proposition expressed by the sentence 'Rāma kills Rāvaṇa' are: (i) Rāma; (ii) Rāvaṇa; (iii) the relation *killing*. Thus, for Russell, words and phrases like 'teaches', 'kills' 'is a brother of' which, in a sentence, connect a noun or a proper name with another, always express a relation.

Is the account of the meaning of such words and phrases acceptable? Is it correct to call teaching, killing, relations? Is killing an action or a relation or is it both?

(d) According to Russell, a relation is something which holds between two or more entities. Thus, the relation *killing* subsists between the two entities Rāma and Rāvaṇa. The relation between (e.g. Tirupati is between Bombay and Madras) subsists among three entities, Tirupati, Bombay and Madras.

Is this notion of a relation subsisting between more than two things acceptable? What can be said in criticism of it?

What is the account given by Indian thinkers of the nature of relation?

According to Russell, a proposition necessarily has unity. The proposition 'Socrates is wise' has, as we have seen, for its constituents, the individual Socrates and the quality *wisdom*. But the sentence 'Socrates is wise' does not merely present a list of these constituents. If I say 'Socrates wisdom', I have merely given a list of these two constituents. But I have not uttered a sentence which expresses a proposition. As noted earlier, each of the words or phrases of which a sentence is composed stands for an entity which is a constituent of the proposition which the sentence expresses. However, a proposition is not merely an assemblage of these constituents but something in which they are unified. Now, according to Russell, it is the act of assertion which combines these constituents into a unity which the proposition is. The act of assertion asserts (that constituent of the proposition which is) a quality of (that constituent of the proposition which is) its subject; or it asserts (that constituent of proposition which is) a relation of (those constituents of it which are) its subjects. In the first case what the proposition states is that the quality characterises the subject. In the latter case it states that the relation holds between its subjects. And it is for this reason that a proposition is not a mere list of entities, but a unity of them.

Now, according to Russell, it is the verb in its proper grammatical form which occurs in a sentence—like the verb 'teaches' in the sentence 'Devadatta teaches Brahmadatta'—that performs this act of assertion and it is this element in the proposition which gives it its unity. Therefore, a verb which occurs in a sentence expressing a proposition performs two functions: it stands for a

certain relation—the verb 'teaches' expresses the relation *teaching* —and secondly it expresses an act of assertion because of which the relation gets connected with the subjects of the proposition so that the constituents of the proposition get unified.

An example may help. Russell draws a contrast between 'Devadatta died' which is a sentence expressing a proposition and 'Devadatta's death' which is not a sentence but a noun-phrase. The latter does not express a proposition but merely stands for an event about which a proposition may be asserted. If one says 'Devadatta died' one asserts a proposition which is either true or false. If one says 'Devadatta's death' one has merely referred to an event and not said anything which is true or false. And according to Russell, the difference between the meanings of these two expressions is entirely due to the presence of a verb, viz. 'died' in one and its absence in the other.

What can be said in criticism of the view of the role of the verb in a sentence and its connection with the act of assertion in a proposition.

The sentence 'Socrates is wise' contains the verb 'is'. Now according to Russell's doctrine that every verb in a sentence berforms two functions, it expresses a relation and by asserting the relation of the subjects connects it with them, the verb 'is' in this sentence must also express a relation. The question then arises: what is the relation which the verb 'is' expresses? The only two constituents of the proposition expressed by the sentence 'Socrates is wise' are Socrates and *wisdom*; and Socrates is the subject of which *wisdom* is asserted. And obviously *wisdom* is a quality and not a relation. Russell in order to save his doctrine that every verb expresses a relation describes *wisdom* as a monadic, i.e., one-term relation, as distinguished from *teaching* which is a two-term relation. But even if wisdom is taken as a monadic relation, it is a relation not expressed by the verb 'is' but by the adjective 'wise'.

The other role of the verb 'is' in the above sentence is to relate wisdom to Socrates. But there is no constituent in the proposition expressed by this sentence which can be said to perform this job. The only two constituents in it are Socrates and *wisdom*. We must then say that in this proposition *wisdom* of itself gets connected with Socrates. *Wisdom* is such an entity that it of itself can get connected with Socrates. Similarly, in the proposition expressed

by the sentence 'Devadatta teaches Brahmadatta' the relation *teaching* is such that it, of itself, gets connected with Devadatta and Brahmadatta. What happens then to the role of the verb namely that of connecting the constituents into a unity?

Do Indian thinkers maintain that what a sentence expresses is a unity? What account do they give of this unity? What is the role of the verb in regard to this unity?

विमर्शविषयाः

पदसमुदायो वाक्यम् । वाक्येनाभिहितः वाक्यस्यार्थः, शब्दार्थ इति उच्यते । पदस्यार्थः नियमेन यत्किंचित् वस्तु (सत्तावत्) भवति, यद्बोधनाय पदं प्रयुज्यते । यथा वाक्यस्य पदानि अवयवाः तथा (वाक्यघटकैः) पदैः प्रत्येकमभिहितानि वस्तूनि शब्दार्थस्यावयवा भवन्ति ।

रसालः एवं मन्यते ।—देवदत्त इति संज्ञाशब्दः देवदत्ताख्यं व्यक्तिविशेषं संज्ञिनमभिधत्ते । एवं कुशलशब्दः कुशलत्वं सामान्यरूपं धर्मविशेषमभिधत्ते । तथा च 'देवदत्तः कुशलः' इति वाक्येनाभिधीयमान अर्थ एव अस्य वाक्यस्य शब्दार्थः, यस्य देवदत्तव्यक्तिः कुशलताधर्म इति द्वौ अवयवौ ।

अत्रेदं वक्तव्यम्—

वस्तुरूप एवार्थः सर्वदा पदैरभिधीयते (पदाभिधेयत्वं वस्तुत्वव्याप्यम्) इत्ययं सिद्धान्तः किं सर्ववादिनां संमतः? कान्यत्र दूषणान्युन्मिषन्ति?

भारतीयाः प्रेक्षावन्तः कं पदस्य अर्थमाचक्षन्ते? देवदत्त इति संज्ञाशब्दस्य अभिधेयं किंरूपमाद्रियन्ते? कुशल इति धर्मवाचकस्य च?

रसालस्य मते सन्ति शब्दार्थाः वस्तुसन्तः ये वाक्यैरभिधीयन्ते । तदेवं अस्ति 'सुकृतो यः कुशलः' इति वस्तु अस्ति, 'सुकृतः कुशलः अस्ति' इति वाक्यम् अस्ति, वाक्येन अभिधीयमानः शब्दार्थश्चेति त्रयो विचारपथं नेतव्याः । एवं च 'सुकृतः कुशलः अस्ति' इत्यादिषु वाक्येषु समालोचनीया भवन्ति इमे त्रयः सन्तः मिथः सम्बन्धिनः—विशिष्टपदरचनात्मकं 'सुकृतः कुशलः अस्ति' इति वाक्यम्; स चार्थः यं वर्णयितुं वाक्यं प्रवृत्तम्—प्रकृते सुकृतो नाम पुरुषव्यक्तिभेदः; शब्दार्थश्च वाक्येन अवबोध्यमानः वस्तुसन्—इति ।

अस्ति शब्दार्थः पदार्थेभ्यो व्यतिरिक्तः इति पक्षस्य अभ्युपगमे किमस्ति किंचित् परिपन्थि?

पदार्थेभ्यः वाक्याच्च शब्दार्थस्य व्यतिरेकं साधयितुं अनेका युक्तयः उपन्यस्ताः वादिभिः तासु काश्चित् इदानीं भाव्यन्ते ।

शब्दार्थः बाधितः अबाधितो वा स्यात् । वाक्यं बाधितमबाधितं वेति वक्तुं न पार्यते । परन्तु वाक्यस्य अभिधेय एव बाधितोऽबाधितो वा भवेत् । तथाहि—

पर्यायेण प्रवर्तमाने वाक्ये भाषाद्वयनिबद्धे समानार्थे भवतः । उभयसाधारणः अयमर्थ एव वाक्याभ्यां प्रत्येकं प्रत्याय्यमानः शब्दार्थः । एवं च 'परस्परपर्याये इमे वाक्ये' इत्युक्तेरयमर्थः, यत् 'इमे वाक्ये तमेवैकं शब्दार्थमभिदधाते' इति। शब्दार्थ एव बाधितः अबाधितो वा, न तु तदभिधायकं वाक्यम् ।

सन्ति अनेकाः परस्परव्यावृत्ताः आन्तराः अन्तःकरणवृत्तयः श्रद्धा, विचिकित्सा, जिज्ञासा इत्येवमाद्याः । एतादृशीभिः वृत्तिभिः शब्दार्थ एव विषयीक्रियन्ते, नान्यः । तथाहि—वसुमती गोलाकारा इत्यहं श्रद्दधे इत्यत्र 'वसुमती गोलाकारा' इतीदं वाक्यं न श्रद्धायाः कर्म (विषयः), अपि तु अनेन वाक्येन बोध्यमानः शब्दार्थ एव । एवं 'श्वो वृष्टिः भविता न वा इत्यहं संशये' इत्यत्रापि शब्दार्थ एव सन्देहस्य कर्म (विषयः) । तथा च यावदुक्तं भवति 'पृथिवी गोलाकारा इत्यहं श्रद्दधे' इत्यनेन तावदुक्तं भवति, 'पृथिवी गोलाकारा इति शब्दार्थः अबाधितः इत्यहमवधारयामि', इत्यनेन । तयैव च 'श्वो वृष्टिर्भविता न वा इत्यहं सन्देह्मि' इतीयमुक्तिः 'श्वो वृष्टिः भविता' इत्ययं शब्दार्थः बाधितः अबाधितो वा इति नाहमवधारयामि इत्युक्तितो न विशिष्यते ।

शब्दार्थस्तदा अबाधितो भवति यदा अर्थं (बाह्यमान्तरं वा) संवदति, विपर्यये तु बाधितो भवति । तस्मात् अस्ति शब्दार्थो नाम कश्चित् पदार्थेभ्यः वाक्याच्च अतिरिक्ति इति स्थितम् ।

वर्णितः शब्दार्थः विचारसहः आहोस्विन्न?

भारतीयानां परीक्षकाणां दृष्ट्या अत्र कस्य बाधः अबाधो वा? बाधाबाधौ वाक्यस्य? उत ज्ञानस्य? शब्दार्थस्य बाधाबाधौ, ज्ञानस्य बाधाबाधौ इत्येतयोः मत्योः कि साम्यम्? किं च वैषम्यम्?

'सुकृतः कुशलः' इति शब्दार्थस्य सुकृतनाम्नी पुरुषव्यक्तिः कुशलत्वधर्मश्चेति स्तो द्वाववयवौ इति रसालस्य मतम् । अपि कश्चिदत्राक्षेपः समुज्जृम्भते ?

अपश्चिमानां विपश्चितां मते 'सुकृतः कुशलः' इत्याकारकं ज्ञानं सुकृतेन पुरुषव्यक्ति-विशेषेण कथं सम्बध्यते? कथंकारं च कुशलत्वधर्मेण?

रसालो वदति—वाक्यघटकानां पदानां अभिधेयाः यावन्तोऽर्थाः तावद्भिरेव अवयवभूतैः संघटितः शब्दार्थः—इति । अयं वादः अभिहितान्वयवादेन साम्यं बिभर्ति । किमत्र चोद्यं अवतरति?

भूयोऽपि स वदति—*व्यक्तीनां (द्रव्याणां) सुकृताद्यानां धर्मेभ्यः कुशलत्वादिभ्यः सम्बन्धेभ्यः अध्यापनादिभ्यश्च अस्ति स्वरूपतो भेदः । शब्दार्थे द्रव्यं (अवयवभूतं) तादृशमेव भवितुमर्हति यदुद्दिश्य किंचिद्विधीयते । यत्र उद्देश्यं एकमनेकं वा आदाय

*इत ऊर्ध्वमिह द्रव्यशब्दो व्यक्तिपरः द्रष्टव्यः । पाणिनीयदर्शनेऽपि द्रव्यशब्दस्य व्यक्तिपरतया प्रयोगो निर्देशमर्हति ।

ततो विजातीयं यत्किचिद्विधीयते स शब्दार्थः। 'सुकृतः कुशलः' इति शब्दार्थे सुकृत-मुद्देश्यं गृहीत्वा कुशलत्वाख्यो धर्मो विधीयंते । 'देवदत्तो ब्रह्मदत्तमध्यापयति' इत्यस्मिन् शब्दार्थे देवदत्तब्रह्मदत्तौ उद्दिश्य अध्यापनरूपः सम्बधो विधीयते । अनन्तरोदाहृतः शब्दार्थः उद्देश्यद्वयघटितः । तद्वस्तु उद्देश्यं भवति (तानि वस्तूनि वा उद्देश्यानि भवन्ति) शब्दार्थे यत् (यानि वा) आदाय किंचिद्विधीयते । शब्दार्थ एकोद्देश्यको वा अनेकोद्देश्यको वा भवेत् । यदा शब्दार्थः एकोद्देश्यको भवति तदा धर्मः कश्चित्—कुशलत्वं लोहितिमा वा—विधीयते । यदा तु शब्दार्थः अनेकोद्देश्यकः तदा सम्बन्धः कश्चित्—अध्यापनं प्रांशुतरत्वं वा—विधीयते ।

शब्दार्थेषु धर्मः (गुणः) द्वेधा अनुप्रविशेत्—कदाचित् विधेयत्वेन, कदाचि-दुद्देश्यत्वेन । तथाहि—'सुकृतः कुशल': इत्यत्र शब्दार्थे कौशलाख्यो गुणः विधेयत्वे-नानुप्रविष्टः । 'कुशलत्वं प्रेप्सितव्यम्' इत्यत्र तु स उद्देश्यत्वेनानुप्रविशति, तदुद्देशेनैव *शब्दार्थस्य (प्रेप्सायाः) विधीयमानत्वात् । पुनरप्याह रसालः—शब्दार्थेषु द्रव्यं देवदत्तादि उद्देश्यमेव (यदादाय शब्दार्थो विधीयते) भवितुमर्हति, न कदा-चिदपि विधेयम् (अन्यत् किंचिदुद्दिश्य विधीयमानम्) । वर्णितायां विचारसरणौ आश्रितम्, उद्देश्यं (यदादाय किंचित् विधीयते), विधेयं(अन्यत् किंचिदुद्दिश्य यत् विधीयते), विधानं चेति शब्दार्थस्य यत् त्रेधा विभजनं तत् किं वादिभिः अभ्यु-पगमनीयम् उत दोषगणग्रस्तत्वेन प्रहातव्यम्?

शब्दार्थेषु द्रव्यस्य मुख्यतामातिष्ठते रसालः । यत्र द्रव्यमेकमनेकं वा उद्दिश्य यत् किंचिद्विधीयते स शब्दार्थः । धर्मः (गुणः) सम्बन्धो वा कश्चित् शब्दार्थे उद्देश्यो भवेत्; कदाचित् द्रव्यमुद्दिश्य विधीयमानो भवेत् । द्रव्यं न कदाचिदपि अन्यदुद्दिश्य विधीयमानतां भजेत । तत् नियमेन तथाविधं भजेत यथा तदुद्देशेन अन्यत् किंचित् विधीयमानतामश्नुवीत ।

शब्दार्थस्वरूपनिरूपणप्रकरणेऽस्मिन् सन्निधापितोऽयं द्रव्यमुख्यतावादः किं परीक्षां क्षमेत? पूर्वमीमांसकैः आदृतः भावनामुख्योद्देश्यकवादः अस्मिन् प्रसङ्गे समालोचन-मर्हति ।

रसालस्य मते 'देवदत्तः ब्रह्मदत्तमध्यापयति' इति वाक्येनोपस्थापितस्य शब्दार्थस्य सन्ति त्रयोऽवयवाः—देवदत्तः, ब्रह्मदत्तः अध्यापनरूपः सम्बन्धश्चेति । एवमेव 'रामः रावणं हन्ति' इति वाक्यात् प्रतीयमानस्य शब्दार्थस्य रामः रावणः हननात्मकः सम्बन्धश्चेति त्रयोऽवयवाः । काव्यकुक्षिनिक्षिप्तानि सन्ति संज्ञाशब्दं सर्वनामशब्दं वा संज्ञाशब्दान्तरेण सर्वनामशब्दान्तरेण वा सम्बन्धयन्ति 'अध्यापयति', 'हन्ति',

*पूर्वं समग्रो वाक्यार्थः शब्दार्थ इति व्यवहृतः। सम्प्रति तु उद्देश्यविकलः अवशिष्टोः शब्दार्थत्वेन व्यविह्रियते । एवं अर्थद्वये शब्दार्थशब्दं प्रयुङ्क्ते रसालः ।

'(अयमस्य) भ्राता' इत्यादीनि पदानि उक्तरीत्या सम्बन्धमेव नियमेन अभिदधति इत्यभिप्रैति रसालः।

उदाहृतानां शब्दानाम् अभिधेयत्वेन वर्णितः एवंविधोऽर्थः किमङ्गीकारमर्हति? अध्यापनहननादीनामर्थानां सम्बन्धत्वेन व्यपदेशः किमुपपन्नः? हननं किं क्रिया उत सम्बन्धः? अथवा उभयम्?

अर्थद्वयनिष्ठः अनेकार्थनिष्ठो वा अर्थविशेषः सम्बन्धः इति सम्बन्धं लक्षयति रसालः। तथा च हननाख्यः रामरावणयोः समवैति। मध्यवाचिनः अस्तिसमभि-व्याहृताः मध्यान्तरान्तरालादयः शब्दाः त्रयाणामर्थानां सम्बन्धं ब्रुवन्ति, यथा गयाप्रयागयोः मध्ये वाराणसी अस्ति इत्यत्र गयाप्रयागवाराणसीनां त्रयाणाम्।

सम्बन्धस्य स्वरूपं कथं वर्णयन्ति भारतीयाः विचक्षणाः?

रसालो मन्यते—शब्दार्थः नियमेन विशिष्टैकार्थरूपो भवति—इति। 'सुकृतः कुशलः अस्ति' इति शब्दार्थस्य सुकृतनाम्नी व्यक्तिः कुशलत्वधर्मश्चेति अवयवौ स्त इत्यवोचाम। उदाहृतं वाक्यं स्वतन्त्रयोः अनन्वितयोः अवयवयोः अभिधानमात्रेण नोपक्षीयते। 'सुकृतः कुशलत्वम्' इत्युक्तिः प्रकृतशब्दार्थस्य अवयवौ यद्यपि अभि-दधाति तथापि सा वाक्यं न भवति, प्रकृतवाक्याभिहितशब्दार्थबोधनसामर्थ्यविरहात्। वाक्यावयवभूतानि पदानि प्रत्येकं तादृक्षमेकं वस्तु अभिदधते यत् वाक्यावबोधस्य शब्दार्थस्य अवयवो भवति। शब्दार्थः तावत् तादृशः कश्चित् यत्रैतेऽवयवाः विशिष्टै-कार्थरूपताम् आसादयन्ति। विधानरूपः क्रियाविशेषः (व्यापारः) अवयवानेतान् विशकलितान् मिथः सङ्गमयति विशिष्टैकार्थशब्दार्थरूपेण। धर्मविधेयकवाक्यीयो विधानव्यापारः उद्देश्यगतं किंचिद्धर्मम् अवभासयति। सम्बन्धविधेयकवाक्यीयो विधानव्यापारः अनेकोद्देश्यगतं कंचित् सम्बन्धमवभासयति। आद्यम् उदाहरणं धर्मः कश्चिदुद्देश्यं विशिनष्टि इत्यावेदयति। द्वितीयं तु उद्देश्ययोरुद्देश्यानां वा सम्बन्धं वक्ति। उक्तयुक्त्या शब्दार्थः न वस्तुसमूहमात्ररूपः अपितु विशिष्टैकार्थरूपः इति सिद्ध्यति।

उक्तो विधानव्यापारः किं समग्रवाक्यनिष्ठः? आहो यत्किंचिद्वाक्यावयवनिष्ठः? रसालः मन्यते—परिनिष्ठितरूपस्य अध्यापयत्यादेः क्रियापदस्यैव (तिङन्तस्य) वाक्यावयवभूतस्य अयं विधानव्यापारः यः शब्दार्थस्य विशिष्टैकरूपतां (विशिष्टै-कार्थरूपतां) आपादयति। तदेवं शब्दार्थाभिधायकं वाक्यानुप्रविष्टं क्रियापदं द्वेधा व्याप्रियते। पदार्थयोः (पदार्थानां) सम्बन्धं वक्ति इति पदार्थसम्बन्धाभिधानं प्रथमो व्यापारः। उदाहृतवाक्ये अध्यापयतीति तिङन्तः अध्यापनरूपं सम्बन्धं शब्दार्थैकदेशभूतम् अभिधत्ते। विदधाति च—येन विधानेन सम्बन्धः स्वयं शब्दार्थाव-यवैः उद्देश्यैः संसर्गमवाप्य पदार्थानां विशिष्टैकार्थरूपतां (शब्दार्थरूपतां) सम्पाद-

यति इति सम्बन्धस्य उद्देश्यैः संसर्जनरूपो द्वितीयो व्यापारः (विधानव्यापारः)। वर्णिते क्रियापदव्यापारद्वयवादे कानि दूषणानि सम्भवन्ति?

'देवदत्तो ममार', 'देवदत्तस्य मरणम्' इत्यनयोः पदसमुदाययोः वैलक्षण्यं किंचिदाचष्टे रसालः, निरूपयति च तदित्थम्—आद्यं वाक्यम्, शब्दार्थाभिधायकं च। द्वितीयं सुबन्तसमुदायः, न वाक्यम्; नापि शब्दार्थमभिधत्ते; अपि तु सम्भवं (स्वाश्रयं धात्वर्थं) कंचित्, यमुद्देश्यमादाय अन्यत् किंचित् विधातुं शक्यम्। 'देवदत्तो ममार' इति पदकदम्बकमुच्चरन् वक्ता बाधितमबाधितं वा कंचन शब्दार्थमभिदधाति। 'देवदत्तस्य मरणम्' इत्येतदुच्चरंस्तु सम्भवं कंचित् ब्रुवाणः विवक्षितस्यार्थस्य बाधाबाध्योरुदास्ते। अनयोः पदव्रातयोः *अर्थयोः यो भेदो गृह्यते स सर्वात्मना 'ममार' इति (देवदत्तो ममार इत्युक्तिमध्यपतितः) क्रियापदसान्निध्यप्रयुक्तः, यत् क्रियापदमेव अस्य पदसमुदायस्य वाक्यतामापादयति इति साधयति रसालः।

तिङन्तस्य वर्णितवैलक्षण्यप्रयोजनकत्वे अनुकूलाः प्रतिकूलाश्च युक्तय उपस्थाप्यन्ताम्।

इदं वक्तव्यम्—

'सुकृतः कुशलः अस्ति' इत्येतद्वाक्यान्तःपाति अस्तीति क्रियापदं व्यापारद्वयवादानुरोधेन सम्बन्धस्य कस्यचन वाचकः इत्यापतति। अत्र पृच्छामः—कोऽयं सम्बन्धः यः अस्तीति क्रियापदेन अभिधीयते? 'सुकृतः कुशलः अस्ति' इत्येतद्वाक्याभिहितस्य शब्दार्थस्य द्वावेव अवयवौ, उद्देश्यभूतः सुकृतः तमुद्दिश्य विधीयमानं कुशलत्वं चेति। कुशलत्वं च केवलं गुण एव, न तु द्रव्यम्—इति।

तिङन्तमात्रं सम्बन्धाभिधायकम् इत्यात्मीये सिद्धान्ते उक्तं दूषणं समुद्दिधीर्षू रसालः कुशलत्वं एकार्थनिष्ठं सम्बन्धविशेषं मनुते। अयं च सम्बन्धद्वयाधीनसद्भावात् अध्यापनादेर्विलक्षणः, एकसम्बन्धिमात्रनिष्ठः सम्बन्धः। (तथा 'सुकृतः कुशलः अस्ति इत्येतद्वाक्यमपि 'देवदत्तो ब्रह्मदत्तमध्यापयति' इत्यादि वाक्यवत् सम्बन्धविधेयकमेव भवति इति न किंचिद्दुष्यति इत्यभिमानः)।

अत्र ब्रूमः—नैतावतापि विस्तारः। तथाहि—आस्तां तावदभ्युपगमः, कुशलत्वमेकार्थनिष्ठः सम्बन्ध इति। तथापि कुशल इति विशेषणवाचिशब्देनैव वाच्यः सः न तु अस्तीति तिङन्तेन इति तिङन्तेन सम्बन्धाभिधानसिद्धान्तस्य तावकीनस्य किमनेन परित्राणं कृतं स्यादिति व्यर्थोऽयम् अभ्युगपमः।

अपि चोदाहृते वाक्ये अस्तीति क्रियापदेन कुशलत्वस्य (एकार्थनिष्ठसम्बन्धस्य) सुकृतेन सम्बन्धनरूपः (विधानाख्यः) अपरोऽपि व्यापारः कथमिति विवेचनीयः। नास्त्यत्र तादृशः अवयवः (शब्दः) यः उक्तं सम्बन्धनं घटयेत्। वर्तते ह्यत्र द्वावेव अवयवौ, सुकृतः कौशलं चेति। एवं च कौशलं (सम्बन्धः) स्वयमेव (विनापि

---

*इदं सप्तम्यन्तम्।

घटकं) आत्मानं सुकृतेन सम्बन्धयति इत्यायाति तथा च कुशलत्वं (सम्बन्धः) तादृशं वस्तु यत् स्वेनैव स्वयं सुकृतेन सम्बद्धं, भवति इति पर्यवस्यति । इत्थं च 'देवदत्तः ब्रह्मदत्तमध्यापयति' इति वाक्येनाभिहिते शब्दार्थेऽपि अध्यापनरूपः सम्बन्धः स्वेनैव स्वयं देवदत्तब्रह्मदत्ताभ्यां सम्बन्धमुपेयात् इत्यकामेनाप्यभ्युपगन्तव्यम्, उभयोरपि वाक्ययोः समानयोगक्षेमत्वेन विनिगमनाविरहात् । एवं स्थिते अवयवभूतानां पदार्थानां विशिष्टैकार्थतापादकतिङन्तगतत्वेन अभिमतस्य विधानव्यापारस्य कथंकारं वा उपयोगः ।

अपि नाम भारतीयाः शास्त्रचिन्तकाः वाक्यस्य विशिष्टैकार्थाभिधायकत्वं रोचयन्ते? किमात्मकं पुनस्ते विशिष्टैकार्थत्वमभिप्रयन्ति? उक्ताया विशिष्टैकार्थतायाः सम्पादने आख्यातस्य किं नाम कृत्यम्?

LIST OF SPEAKERS

1. Arindam Chakravarti
   (also referred to as Arindam, Chakroborti)
   Asiatic Society, Calcutta
   Presently at Wolfson College, Oxford
2. Ashok Kelkar
   Deccan College, Pune
   (Also referred to as Kelkar)
3. Badrinath Shukla
   (Deceased)
   Formerly-Vice Chancellor
   Sampoornanand Sanskrit Visvavidyalaya
   Varanasi
   (Also referred to as बदरीनाथ शुक्लः, शुक्लः, Badarinath and Badarinathji)
4. B.B. Bhagwat
   Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune
   (Also referred to as बाबा भागवत)
5. Bisvambhar Pahi
   Department of Philosophy
   Rjasthan University, Jaipur
   (Also referred to as विश्वम्भर, पाहिः)
6. Daya Krishna
   R-9 University Campus, Jaipur
   (Also referred to as Daya)
7. D. Prahladachar
   Department of Sanskrit,
   Bangalore University, Bangalore
   (Also referred to as प्रह्लादाचार्य)
8. K.J. Shah
   12 Navodaya Nagar, Dharwad
   (Also referred to as Shah)
9. Krishna Arjuna Vadkar
   Gyan Prabodhini
   Sadashiv Peth, Pune
   (Also referred to as कृष्ण अर्जुन वाडकर)
10. K.T. Pandurangi
    Vidyadhishanillaya
    No. 132/4, III Block
    Jayanagar, Bangalore
    (Also referred to as Pandurangi, Pandurangiji and पाण्डुरङ्गी)

11. M.P. Rege
    Prajna Pathashala Mandal, Wai
    (Also referred to as Rege).
12. Mukund Lath
    Department of History
    Rajasthan University, Jaipur
    (Also referred to as Lath, लाठ).
13. Peri Suryanarayan Shastri
    Sanskrit Scholar
    17-2-4/13 Sriramnagar,
    Rajamundary
    (also referred to as Sūryanārāyaṇa, सूर्यनारायण)
14. Prabal Das Gupta
    Deccan College
    Pune
15. Sibajiban Bhattacharyya
    P/139 Metropolitan Co-operative Society
    P.O. Dhapa, Canal South Road,
    Calcutta
    (Also referred to as Shibajeeban, Bhattacharjee and शिवजीवन भट्टाचार्य)
16. S.R. Bhatt
    Department of Philosophy
    Delhi University
    Delhi.
    (Also referred to as Bhat).
17. Srinivas Shastry Aiyangar
    7 Rasta Peth
    Pune
    (Also referred to as Srinivas Shastry).
18. Sri Ram Pande
    Sampoornanand Sanskrit Visvavidyalaya
    Varanasi
    (Also referred to as श्रीराम पाण्डेय)
19. S.S. Dixit
    21 Ideal Society
    Sagar Mall
    Kolhapur
20. V.N. Jha
    Centre for Advanced Study in Sanskrit
    University of Poona
    Pune
    (Also referred to as वशिष्ठ नारायण झा and झा)

SAMVĀDA

श्रीनिवासशास्त्री—उपस्थिता महाविद्वांसः विदुष्यश्च ! अद्यतनविचार-विषयोऽयम्—रसेलमहाभागैः बहिःसत्ताविशिष्टः पदार्थः पदेनाभिधीयते इति स्वकीयं मतं प्रकटितं कृतम्; वस्तुत इदानीं घटशब्दो वर्तते—घटत्वविशिष्टमर्थं वयं वदामः, स्वरूपसत्त्वं पदार्थं घटशब्दोऽभिदधातीति वयं अङ्गीकुर्मः। परन्तु रसाल-महाभागाः बाह्यार्थे एव बहिःसत्तामपि अन्तर्भावयन्ति वा न वा नाहं जानामि 'अन्धोऽन्धेन नीयते' इति न्यायेन। अतो भवादृशैः पाश्चात्यविद्यानिष्णातैः तन्मतं सम्यक्तया प्रतिपादनीयम्—बहिःसत्ताविशिष्ट एवार्थः पदेन प्रतिपाद्यते वा स्वरूपसत् पदार्थः तं तं जातिविशिष्टमर्थं पदेनाभिदधाति वेति भवन्तः प्रति-पादयन्तु ।

अत्र पौरस्त्यविद्यानिष्णाताः बहवः सभासदो विराजन्ते। ते स्वकीयं मतं सम्यक् प्रकटीकरिष्यन्ति । अनन्तरं किं साधु किमसाधु इति निर्णेयम् । इयं वादकथा तत्त्वबुभुत्सूनां कथा, न वितण्डा, न जल्पः । सीतादेवी अवादीत्, रामं प्रति उपदेशमकार्षीत्, 'स्मारये त्वां न शिक्षये।' तद्वत् भवतोऽहं स्मारयामि, न तु शिक्षणं करोमि । अतोऽत्र स्वस्वमतं प्रकटनीयम्। परन्तु आग्रहो न कर्तव्यः यदिदानीं मदीयः पक्षः सर्वैः बहुधा खण्ड्यते तथापि तन्मया स्वीकर्तव्यमेव, यदि प्रतिपक्षं युक्तिविरुद्धं न भवति तर्हि मया तत् स्वीकर्तव्यमेव । यः कोऽपि पक्षो भवतु शास्त्रकारः भवतु कश्चन मुनिर्वा तत्र नियंत्रणं नास्ति। यथेष्टं युक्तिभिः शास्त्रार्थैः स्वमतं च प्रतिपादनीयम् । अतः वादकथापुरस्कारेणायं विचारोऽत्र प्रस्तूयते ।

किञ्च अहमध्यक्षस्थाने नैवोपविष्टः । पूर्वतनकाले एतादृशैबहुभिर्विद्वद्भिः अध्यक्षैर्भाव्यमिति निर्बन्ध आसीत् । ब्रह्मा सर्वविदिति । इदानीं वैदिकाः किं कुर्वन्ति ? सर्वविद् ब्रह्मा नैव लभ्यते, दर्भस्तम्बं स्थापयित्वा तस्मिन् दर्भस्तम्बे सर्वविदं ब्रह्माणं आह्वयन्ति, तद्वत् मादृशाः अध्यक्षा अल्पविदः। मम कृत्यमन्यत् किमपि नास्ति—भवद्भिः योऽर्थः विचार्यते, विचार्य निर्णीयते, निर्णीतं तमर्थ-मुपसंहृत्य अहं प्रतिपादयामीति इदमेव मम कृत्यम् । बहिःसत्ताविशिष्टमर्थवत्पदं भवतीति रसेलानामाभिप्रायः तद्विषये भवन्तः विचारान् प्रतिपादयन्तु । ये पौरस्त्यविद्यानिष्णातास्ते स्वकीयं मतं प्रतिपादयिष्यन्ति । भवद्भिः विचारः प्रस्तूयताम् ।

A DIALOGUE

Śrīnivāsa Sāstrī: Learned ladies and gentlemen: Let me tell you about the issue we are going to discuss today. Russell has argued that words refer to entities that have an external existence. But our understanding of the matter is different. We believe that words such as *ghaṭa* refer to an entity qualified by the universal ghaṭa-hood. In other words, the word *ghaṭa* means something that exists in a form of its own (*svarūpasat*). Let me confess, however, that I am not sure what Russell means by 'external existence': can it really be equated with the notion of *bāhyārtha* that we have? I am not sure. Like one blind man led by another blind man I am entirely in the dark. I request the philosophers to dip into western modes of thought to give us a clearer idea of what Russell has in mind. We would like to know from you, sirs, whether a word according to Russell denotes something that has an external existence, or does it refer to an entity existing in its own form, qualified by a universal.

We have in our midst many eastern pandits. They too will present their views. We shall then have to face the task of deciding what is right and what is not. We have gathered here to engage in an encounter of ideas. Ours will be a discussion between those who are seeking the truth. We are not aiming at mere sophistry or winning an argument.

Sītā, when she wanted to teach something to Rāma, never said, 'I want to teach you.' She said, 'I want to remind you of something you know. I too would like to remind you of something you know. In expressing your views, do not try to impose it on others. Do not hold on to your views dogmatically; yet do not give them up if they can withstand the force of all the counter-arguments aimed at them. You are free to express any view that you think fit. But whether the view be that of a great *ācārya* or a renowned sage, you must be prepared to support it with sound

arguments; since what we propose to hold here is an exchange of ideas, wherein views will be put to the test of reasoning.

I would also like to say to you something about my being chosen as the chairperson. In ancient times a chairperson had to be a very versatile person. In a *yajña*, the priest called Brahmā was the chairperson; he supervised the whole proceedings. He was expected to possess a thorough knowledge (about the *yajña* as a whole). But what do the priests do in a *yajña* today? There is no well-versed Brahmā found anywhere. So what they do is to put up a small mound made of grass and call it an all-knowing Brahmā. I am a chairperson of a similar kind. I know little and my status is only symbolic. I have nothing to say or to do. I will listen to your arguments and your conclusions and sum them up for you—this will be my sole function. Now let the western philosophers expound Russell's purport in saying that a word expresses an external entity. And let the eastern pandits propose their own views. I invite you to respond to the issue.

Bhat: Any logico-epistemic analysis of language has also to take in view the corresponding analysis of knowledge and reality. In fact, language only communicates what is available to us in knowledge and knowledge is nothing, but to use a metaphorical expression, a revelation of reality; and therefore ultimately for understanding the meaning of language we have to go back to reality, of course, via knowledge. Now the concept of entity with which we are at present grappling has to be located somewhere in reality. And when we talk of an entity we should not always mean something which is in the external world or is physical in character. Here we can with profit analyse the Nyāya concept of *padārtha* which not only stands for positive entities but also negative ones, for *abhāva* also is a *padārtha*. Further, *padārtha* not only stands for tangible entities but also for abstract ones, not only the substantives but also the adjectives, and therefore we have a list of seven *padārthas* beginning with *dravya*. So by entity we may in fact mean all those things which have *astitva*. Even *abhāva* has *astitva* as when we say '*Bhūtale ghaṭo nāsti*'. So *astitva* can be regarded as one of the necessary conditions for anything to be designated as entity. And then, whatever has *astitva* must be given to us in knowledge. Then only can we use the word '*astitva*'. Therefore the

second condition that has been prescribed is that of *jñeyatva* and subsequently we come to *abhidheyatva*. Therefore, always when there is any use of language it is referential and the referent of it may be an entity of any of these sorts.

[भाषा, ज्ञानं, तत्त्वं च नियतं सहैव भवन्ति। वाग्व्यवहारस्य सन्दर्भस्तैः वस्तुभिः सह यथाकथंचिदावश्यकः यानि तत्त्वस्याङ्गभूतानि येषां च ज्ञानमस्माकं भवति येन च व्यवहारः प्रवर्तते। पदार्थस्य ज्ञेयत्वमभिधेयत्वं च स्वीकुर्वद्भिर्नैयायिकैरयमेव सिद्धान्तः पदार्थलक्षणे स्वीकृतः।]

Sibajiban: The constituents of a proposition, entities, seem to be conceived in such a way that the existence of entities becomes a part of the presupposition of a sentence being meaningful. If it is a fact that we talk about reality by using language then there must be in a sentence some parts which somehow manage to touch reality. But then this may be just a presupposition of using language, that is, we use language only because there is a reality to talk about. If we had, let us say, a solipsistic type of thing, I do not know whether there would be any use for language unless in the special sense of private language and that would be all. So it is a presupposition that there is a world, a reality consisting of reals and that the sentences will somehow communicate my knowledge about reality. There may be other types of sentences but just now we are only considering indicative, informative kinds of sentences. It should be therefore somehow a presupposition that there is a world of existent entities but there will be no point in saying that words mean something and that within the meaning of the words—denotation, reference, etc., existence is included as a part or aspect. Existence is a presupposition. Unless things exist we will not use language at all. And words, parts of sentences will somehow have to touch reality. Otherwise, the sentence as a whole will not be able to talk about reality. So this is a principle which will have to be examined. If we want to talk about reality there must be parts of sentences directly related to reality in a way in which the sentence as a whole is not related to reality. My point is that it is a necessary presupposition for using language as a means of communication that existence should not be a part of the meaning of a word, either its reference or its sense.

[तत्त्वस्य चर्चायां, किमस्तीति विचारे, वाग्व्यवहारः कथंचित्तत्त्वं स्पृशत्येव। वर्तते तत्त्वं, सत्तावानस्ति संसार इति हि भाषायाः पूर्वमेव नियता कल्पना। तेन नेदं फलितं यच्छब्दो यमर्थमाह तस्य सत्त्वमपि प्रकाशयति। न सत्त्वप्रकाशः शब्दस्य वाक्यस्य वाऽर्थः, अङ्गो वा भवेत्।

पुनश्च शब्दाः वाक्यांशो वा तथा तत्त्वेन संबध्नन्ति यथा वाक्यमखिलं न संबध्नाति।]

Daya: I just wanted to raise two questions: first, if *abhāva* is itself an entity what shall be a non-entity?

Secondly, in a sentence words may contribute to its meaning but they themselves may have no meaning. The idea that each word in a sentence has necessarily to have meaning by itself is itself not true. While it is true that each word contributes to the total meaning of the sentence, it is not true that each word has a meaning apart from the sentence or independently of the sentence. If these two things are accepted then the third thing should follow that language is creative of objects. Certain objects will come into being only because there is such a thing as language. The idea that a world of objects is presupposed, before language can refer to them or mean them goes against the basic fact that if there was no language there would be hundreds of objects which would not have come into existence at all. There is a further problem to be considered and I suggest that we should take it up in the course of our discussion: what is the status of language itself? Language is not an object like other objects. There are objects in the world, objects of all types: is language itself included in them? Language, as physical reality, as spoken, as written, is not language; language is language when it goes beyond this physical existence. Suppose, someone speaks in a language I do not know, is it language for me? What is meant by a language being language?

Certain distinctions are relevant here. Suppose I make an assertion which is false. Then the Nayāyikas may say because the sentence asserts a false statement it does not convey anything valid and therefore it does not convey understanding. I would like to make two points in this context:

(i) We have been assuming in our discussion that there is a clearcut distinction between what is knowledge and what is not

knowledge. But, and this I think is an important point for our discussion, what we take for knowledge is very often not knowledge. There are elements in it of falsehood and incompleteness. The incompleteness of knowledge is something that all of us accept. We are also familiar with situations in which things that we believed to be true and therefore regarded as part of our knowledge were later found not to be true and thus not to be knowledge. Therefore all that I claim to be knowledge is infected by my awareness that this knowledge is essentially incomplete and that what I consider to be knowledge may not be knowledge. Hence to say that a sentence refers to reality via knowledge is unsatisfactory, for what is this knowledge? This is my first point.

(ii) My second point is: Suppose I say something in a language you understand and you say, 'I do not understand it.' Now what are you saying? Is the situation as though I was saying something in a language you do not know at all? The statement 'I do not understand' may be made with reference to a language you do not know at all, or a language you know. In the second case, the statement 'I do not understand' may amount to a request to me to make myself more clear. But suppose, I do make myself more clear and you still say, 'I do not understand', but there is a third person present who says, 'I understand'. Now, is the sentence I have uttered understood or not understood? It is not understood by you but understood by someone else. So what is its status? If I assume that I understand what I am saying, then can we say that what I am saying is not understandable on the ground that somebody does not understand it? Therefore the concept of understanding of knowledge and reality needs fundamental analysis.

[अनेके प्रश्नाः विचारयोग्याः सन्ति—(१) अभावस्य पदार्थत्वे (entity) अपदार्थत्वं (non-entity) कस्यास्ति ? (२) वाक्यगतशब्दानां केषाञ्चित्स्वतोऽर्थवत्त्वाभावेऽपि तेषां वाक्यार्थे साहाय्यं भवत्येव । (३) तेनेदं विज्ञायते यद्भाषा वस्तूनि सृजति, कानिचिद्वस्तूनि भाषाकारणत एव सृज्यन्ते (४) ततश्च भाषा वस्त्वन्तरवन्नास्ति; किं स्वरूपं भाषायाः, कीदृशीयं सत्ता?

पदार्थज्ञानवशाद् वाग्व्यवहारः प्रवर्तत एवं वयं वदामः । किन्तु 'ज्ञानस्य' स्वरूपं स्पष्टं नास्ति। यच्च प्रमात्वेन स्वीक्रियते, तन्न प्रमा भवेदित्यपि संभाव्यते । अर्थस्य स्वरूपमपि तथैवास्पष्टम्। वाक्यबोधो नाम तदर्थस्यग्रहणम् । मया वाक्ये

उच्चारिते सति कश्चिदभिज्ञो ममाभिप्रायं गृह्णाति अपरश्च कश्चन मद्भाषा-विज्ञोऽपि न तमभिप्रायं वेत्ति—अत्र मम वाक्यस्यार्थोऽस्ति न वा? अतः भाषा-ज्ञान-शब्दार्थविषये मूलतो विश्लेषणमावश्यकम् ।]

पाहिः—पदार्थत्वमिति प्रमितिविषयत्वम् । सुविदितमिदं यत् अभिधेयत्व-पदार्थ-त्वयोः समनियतत्वं नैयायिकैः अङ्गीक्रियते । नैयायिकैः बाह्यसत्ता-बौद्धसत्ताभेदः नाङ्गीक्रियते । तदेव मतं वैयाकरणानाम् । यत् सत् तत् अभिधेयम् । तत्र सङ्क्षेपेण रसेलमहोदयानां मतम् इत्थं मे प्रतिभाति । न हि शब्दो बाह्यसत्तां विना अर्थम् अभिधत्ते । तत्र का युक्तयः अस्य पक्षस्य समर्थनाय तद्विचारकाले अनन्तरमेव स्फुटं भविष्यति । सङ्क्षेपेण रसेलमहोदयानाम् इदमेव मतम्—शब्दः सर्वत्र सर्वदा बाह्यसत्ताविशिष्टस्यैव एव अर्थाभिधायकः ।

[Dr. Pahi said that according to Russell a word becomes meaningful only when it refers to an external entity (*bāhyasattā*).]*

सूर्यनारायणशास्त्री—शब्दः बहिः सन्तमेव पदार्थं बोधयति इति न नियमः। किन्तु बुद्धिपरिकल्पितमर्थमादाय शब्दः प्रवर्तते । तथा च 'तदस्यास्तीति मतुप्' इति सूत्रे भाष्यकारः। तस्य सूत्रस्य अयमर्थः—प्रथमान्तात् अस्यास्ति च अर्थे मतुप् प्रत्ययः भवति, यथा धनमस्य अस्ति स धनवान्, गावः यस्य सन्ति स गोमान् इति उदाहरणद्वयम् । तत्र भाष्यकारः वदति—न हि सत्तां पदार्थो व्यभिचरति, पदार्थं सत्ता न व्यभिचरति; सत्तां विना पदार्थो न तिष्ठति एव । एवञ्च सूत्रे अस्ति-ग्रहणाभावे अपि गो इत्युक्ते सत्ताविशिष्ट अर्थः भासते ।

अस्तिग्रहणं किमर्थम्? इत्याक्षिप्य भाष्यकारो वदति—पदार्थस्य रूपद्वयमस्ति । बाह्यसत्ताविशिष्टम् एकं, बुद्धिपरिकल्पितं पदार्थरूपम् एकम् । तत्र यत् पदार्थः बाह्यसत्ताविशिष्टः तत्रैव 'मतुप्' भवति, यस्तु पदार्थः न बाह्यसत्ताविशिष्टः तत्र मतुप् मा भूत् । इत्येवमर्थम् अस्तिग्रहणम् । बाह्यसत्ताम् अनपेक्ष्यापि केवलं बुद्धि-परिकल्पितमर्थमादाय शब्दः प्रवर्तते एव । तमर्थं बोधयत्येव । अत्यन्तासत्यप्यर्थे ज्ञानं शब्दः करोति हि इति वृद्धाः वदन्ति । सुतराम् असङ्गतम् अपि अर्थम् बोधयत्येव

*Communication faltered in the beginning between those who spoke only English and those who spoke only Sanskrit. Though this was natural, it was for this reason that the English statements preceding this found no response among the Sanskrit speakers. It was with the above Sanskrit statement by Dr. Pahi, who spoke both Sanskrit and English throughout the discussion, that the discussion really got going.

शब्दः । किञ्च आलङ्कारिकाणां अलङ्कारविषये यथा वक्रोक्ति-अतिशयोक्ति-इत्यादिषु सर्वेऽपि पदार्थाः बुद्धिपरिकल्पिता एव खलु ? किञ्च एकः आलङ्कारिकः वदति—यदि मनुष्यः असम्बद्धं अर्थम् वदति स हेयो भवति लोके। किन्तु आलङ्कारिकः असम्बद्धमेव वदति । स एव मर्यादां लभते । कुतः ? यावन्तं पदार्थं परिकल्प्य बहिः असन्तमपि अननुभूयमानमपि पदार्थं वदति कविः तावत् मर्यादा तस्य । अतः केवलं बाह्यसत्ताविशिष्टमर्थं शब्दः बोधयति इति नैव वक्तुं पार्यते । किञ्च, सन् घटः इति सत्ताविशिष्टत्वेन एव घटः भासते । एवं हि घटोऽस्ति इति पुनः अस्ति-पदं न प्रयोक्तव्यम् इति स्यात् । घटो नास्ति इति विरुद्धप्रयोगोऽपि न स्यात् । अतः बुद्धिसत्ता अङ्गीकार्या । यः अर्थः बुद्धौ परिकल्पितः अस्ति सः लोके वर्तते इति अस्तिपदेन प्रतिपाद्यते । यः बुद्धौ नास्ति स नास्तीति पदेन प्रतिपाद्यते । एवं बुद्धि-सत्ताविशिष्टः अर्थः यदा लोके संवदति तदा शब्दः प्रमाणम् । तत्र प्रवृत्तिः । यस्तु विसंवदति तत्र प्रवृत्तिः न भवति । इत्येव शास्त्रकाराणां मर्यादा । अतएव वाक्यपदीये बुद्धिसत्तामधिकृत्य अनेके विषयाः प्रतिपादिताः । स हि बुद्धिसत्ताविशिष्टपदार्थः विरुद्धैः अविरुद्धैः च पदार्थैः संवदति । यदि बुद्धिसत्ताविशिष्टः पदार्थः नाङ्गीक्रियते तर्हि लोकव्यवहार एव न स्यात् । अतः बहिःसत्ताविशिष्टे एव पदार्थे शक्तिग्रहः शब्दस्य इति न स्वीकर्तुं शक्यते । बुद्धिकल्पितार्थेऽपि शब्दशक्तिग्रहः अस्त्येव ।

[Peri Sūryanārāyaṇa objected strongly to the view that words refer only to external entities (*bāhyasattā*). Quoting the arguments of the great grammarians; Pāṇini, Patañjali and Bhartṛhari, he asserted that it would be a serious mistake to limit the meaning of words to external entities. Words, he said, can be used to mean purely imaginary things also, even things that seem patently false or contradictory (*asaṅgatam*). How could poetry be possible without this? In truth, whatever a word means has an existence. There is an inevitable connection between the meaning of a word and the existence of what the word means.

Entities that words refer to can be of two kinds, as Patañjali says, mental (*bauddha*) and external (*bāhya*). Reference to a mental entity is, in an important sense, more central to the meaning of a word. Because all words refer to entities that have a mental existence while only some refer *also* to external entities. Take the word *'go'*, *'cow'*, for example. Even without using *'asti'* (is) with it, *'go'* means something that exists, exists in our mind. When we add *'asti'* to *'go'* and say, *'go asti'* (there *is* a cow) we do not add existence to the meaning of 'cow'. What we add is the sense

that the cow not only exists but exists externally; it is to be found out there in the world. Such external entities form the basis of *pravṛtti,* human action. But they are not enough to explain linguistic usage which cannot be understood without accepting the existence of mental entities (*bauddha padārtha*).]

भागवतः—"प्रत्यक्ष एव येनार्थः तस्मै शब्दात्मने नमः।" अस्मिन् श्लोके शब्दविषये अर्थविषये च वैयाकरणानां किं मतं वर्तते तत् संक्षेपतः सङ्कलितं वर्तते। भाष्यकारमारभ्य तत्र शब्देन यः अर्थः प्रतिपाद्यते सः अर्थः बाह्यश्च अर्थः एतौ द्वौ अर्थौ स्वतन्त्रौ इति तत्र तत्र प्रतिपादितम्। व्यवहारविषये वर्तमानानां एव न किन्तु कल्पितानां व्यवहारे वर्तमानानां उभयेषामपि अर्थानां शब्दप्रतिपादितानां नितरां भेदो वर्तते। तत्र एकस्यां कारिकायां भर्तृहरिः शब्दप्रतिपाद्यस्य व्यवहार्यस्य च अर्थस्य भेदं कथयति। तां कारिकां साम्प्रतं न स्मरामि। तत्र तात्पर्यम् एवं वर्तते—प्रत्यक्षः यः अग्निः शब्देन च ज्ञातः यः अग्निः तयोः द्वयोः अर्थयोः महान् भेदो वर्तते। सन् अपि अग्निः शब्देन यः प्रतिपाद्यते तस्य व्यावहारिकाः सर्वे गुणाः न प्रतीयन्ते। बाह्यः अग्निः दाहको वर्तते। शब्देन बोध्यः अग्निः दाहको न भवति। अतः न केवलं तार्किकाणां स्वर्गादिसदृशानां अथवा वन्ध्यापुत्रादिसदृशानां शब्दानाम् अर्थाः कल्पिताः। परन्तु व्यवहारे येषां येषां अर्थानां प्रतिदिनं प्रत्यक्षं भवति तेषां तेषाम् अर्थानां शब्दप्रतिपाद्यत्वे भेदं सः तत्र प्रतिपादयति। अतः शब्दप्रतिपाद्यः अर्थः सर्वदैव भिन्नः। अतः नागोजीभट्टः एकम् एवम् इमं सिद्धान्तं संक्षेपेण कथयति—अर्थः अपि बौद्धः, शब्दः अपि स्फोटात्मकः बौद्धः। अनयोः बौद्धयोः शब्दार्थयोः तादात्म्यम्। तादात्म्यरूपः सम्बन्ध एव शब्दार्थयोः। अतः शब्दे श्रुते अर्थं स्मरामः। अर्थे दृष्टेऽपि अयं देवदत्तः इति शब्दं स्मरामः। "न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यः शब्दानुगमादृते। अनुविद्धमिव ज्ञानं सर्वं शब्देन भासते॥" एवञ्च शब्देन प्रतिपादितः अर्थः प्रत्यक्षः सन् वर्तताम् कल्पितो वा वर्तताम्। उभयेषामपि अर्थानां बौद्धत्वमेव भाष्यकारमारभ्य सर्वैः अङ्गीकृतं वर्तते। अयं संक्षेपतः व्याकरणसिद्धान्तः।

[Bhāgavata, who like Peri Sūryanārāyaṇa is a grammarian, argued on similar lines. Here is a summary of what he said.

In Sanskrit when we speak of the meaning of a word, we use the word '*artha*'. But '*artha*' also stands for things, objects we perceive and deal with during our day-to-day activities (*vyavahāra*). This causes a basic confusion which Bhartṛhari points out and clarifies in a well-known passage of his *Vākyapadīya*. Taking the example of *agni* (fire) he says that *agni,* the object is clearly not the same as the *meaning* of the *word* '*agni*'. The object *agni*

has the power to burn but not the meaning of the word '*agni*'. Meanings are imaginary entities. This is of course, quite obvious with words such as '*vandhyāputra*' (son of a barren woman) or '*svarga*' (heaven), but not quite so obvious when we are dealing with things of every-day use and the words we use for them. But the *meanings* of such words are, clearly, as imaginary as the meanings of '*vandhyāputra*' and '*svarga*'. The relation between a word and its meaning is an inseparable relation of identity (*tādātmya*).]

Rege: There are two sharp questions which I would like to raise:

(i) Is the class of entities wider than the class of external existents? And a sub-question of this that this something possesses some mode of existence; whether some form of existence (being) is involved in anything's being an entity. Now this seems to be Russell's position and obviously there is here a hangover from the Meinongean position which accepts subsistence as a form of being in addition to existence.

(ii) The other question is as follows: Dr. Daya Krishna made the statement that words in a sentence may contribute to the meaning of a sentence as a whole without themselves possessing meaning. Now this not only needs examination but further clarification. If we take words which are included in the English dictionary would it not be correct to say that each of them is meaningful or has meaning. And if it has meaning and it occurs in a sentence, isn't its meaning a part of the meaning of the sentence? Is there some manner by which a word can contribute to the meaning of a sentence without itself possessing meaning? If we can get an instance of a word which in isolation has no meaning but as occurring in a sentence contributes to the meaning of the sentence, the position will be clearer.

[प्रश्नद्वयस्य विचार आवश्यकः। अयं विचारः किं स्वीकर्तुं शक्यते यत् 'इन्टटी'-वर्गः व्यापकः, सत्तावतां (एक्जिस्टेन्ट) च वर्गः व्याप्यः। पुनश्च दयाकृष्णेनोक्तं यत्स्वतो निरर्थकोऽपि शब्दः स्ववाक्यार्थमुपकरोति, कथमेतत्संभवति? आंग्लकोषे विद्यमानानां सर्वेषां शब्दानां स्वार्थो नास्ति किमु ?]

श्रीनिवासशास्त्री— एतावन्तं कालं रसेलमहाभागस्य किं मतं इति प्रश्नः

विचारितः। बाह्यसत्ताविशिष्टं पदवाच्यं वा न वा इति सन्देहः। पाह्मिमहोदयैरुक्तम्
—बाह्यसत्ताविशिष्टमेव पदवाच्यम्।

दयाकृष्णमहाभागानां मतं न मया सम्यक्तया अवगतम्। अनन्तरं सूर्यनारायण-शास्त्रिभिः—तत्र बाह्यसत्ताविशिष्टोऽपि वाच्यार्थः वर्तते, बौद्धसत्ताविशिष्टोऽपि पदार्थः वर्तते; अतः उभयसत्ताकः पदार्थः अस्माभिः अङ्गीकर्तव्यः एव इति सङ्क्षेपेण प्रतिपादितम। भागवतशास्त्रिभिः—शब्दोऽपि वाचकः बौद्धः, अर्थोऽपि वाच्यः बौद्ध; तयोरेव तादात्म्यं वर्तते, शब्दानुवेधं विना अर्थस्य अनुभव एव नास्ति। अतः शब्दार्थयोः तादात्म्यम्। अग्निः इत्युक्तौ मुखं नैव दहति, केवलमर्थं जानीमः। अतः प्रत्यक्षाग्नेः बौद्धाग्नेश्च महान् भेदो वर्तते। बौद्ध एव अर्थः, बुद्धिसत्ताविशिष्टः वाच्यः इति ते प्रत्यपादयन्।

प्रह्लादाचार्यः—अद्य प्राप्तः यः प्रश्नः उद्भावितः तत्रैव स्पष्टीकरणम् आवश्यक-मिति मन्ये। पदानि सत्ताविशिष्टमर्थं प्रतिपादयन्ति इति रसेलमहोदयाः मन्यन्ते तत्र को वा आशयः? तत्र समर्थ्यते अथवा तत्र विचारः क्रियते वा इति प्रश्नः पृष्टः। तत्र तावत् विचारः प्रस्तुतः—बाह्यः अर्थः सत्ताविशिष्टः भवति। सत्ताविशिष्टमेव अर्थं पदानि प्रतिपादयन्ति। सत्तारहितम् अर्थं प्रतिपादयितुं नैव शक्नुवन्ति इत्येवम् अभिप्रायः प्रकटीकृतः। अन्यश्च अभिप्रायः क्वचित् सन् भवति, क्वचिदसन् भवति। शब्देन प्रतिपाद्यमानः अर्थः सन् इत्येवं वक्तुं न शक्यते। असन्नपि भवितुमर्हति इत्यपि विचारः प्रकटीकृतः। तत्र मम प्रश्नो जायते—रसेलमहाशयस्य को वा अभिप्रायः? मया तु एवं ज्ञातम्—पदानि सत्ताविशिष्टमर्थं प्रतिपादयन्ति इत्युक्ते, न केवलं पदार्थे पदानां शक्तिः अपि च सत्तायामपि। पदानि न केवलमर्थं प्रतिपाद-यन्ति, पदार्थनिष्ठसत्तामपि प्रतिपादयन्ति। इत्येवं रसेलमहोदयस्य अभिप्रायः इति वा प्रश्नः उत प्रतिपाद्यः अर्थः सत्ताविशिष्ट एव भवति इति प्रश्नः। तयोः प्रश्नयोः महान् भेदो वर्तते। पदप्रतिपाद्यमानः अर्थः सत्ताविशिष्टः भवत्येव इति अन्यः विषयः। परन्तु पदस्य न केवले अर्थे किन्तु तन्निष्ठसत्तायामपि शक्तिः वर्तते इति अन्यो विषयः। पदानां सत्तायामपि शक्तिः अस्ति इति प्रश्नं मत्वा शास्त्रिपादैः तत्र उत्तरं दत्तम्, न तथा नियमो वर्तते। केवलं पदार्थाः निरूप्यन्ते। अस्तीति शब्देन सत्ता, नास्तीति शब्देन असत्त्वमेवं प्रतिपादितं भवति। पदानां सत्तायामपि शक्तिः इति अङ्गीकर्तुं नोचितमिति। अत्र तावत् स्पष्टीकर्तव्यं रसेलमहाभागस्य कोऽभिप्रायः? पदानां सत्तायामपि शक्तिः अस्ति इति वा। पदप्रतिपाद्यः सत्ताविशिष्टः भवत्येव इति वा? तत्र प्रश्नः स्पष्टीकर्तव्यः, अनन्तरं चर्चा भवेत्।

[Prahlādācārya poses some basic questions. Russell, he says, states that every word stands for an entity that exists; a word

cannot stand for something that does not exist. Does this mean that every word has two meanings: the thing it stands for and its existence? Or does this mean that whatever a word stands for, must necessarily exist? There is a great difference between these two positions. It is not proper to assert, as Peri Sūryanārāyaṇa did, that words stand for both things and their existence. Peri understood Russell to say that, but is that what Russell really said? Discussion can proceed only after Russell's intentions are clarified.]

Jha: Prahlādācārya has asked for clarification regarding Russell's position. He wants to know whether a word means an object qualified by existence. In other words whether the word denotes, stands for, an object as well as (its) existence.

Rege: There can be disagreement about the interpretation of Russell's position. But as I understand it, it is that a word has a meaning and by meaning he means something which a word stands for. Therefore, if something is a word at all and not merely a meaningless sound, there must be something for which it stands, which it denotes. That he calls an 'entity'. Now this is as wide a term as possible. Anything that you may mention is an entity in this sense. Now things which exist, which have *bāhyasattā*, would be a sub-class within entities. Some entities exist, some do not; some cannot exist. For example, according to Russell's position as presented in the *Principles of Mathematics*, the expression 'round square' being meaningful stands for something which is self-contradictory. Even 'a non-existent existent' would stand for something and would therefore be an entity but these entities do not and cannot exist. Now I thought that the question was: does Russell in giving an account of this theory of meaning hold that a word, which stands for an entity, stands for the entity as well as its existence—existence being construed as an aspect of that entity so that all entities whatever would share in this sort of existence—or whether a word stands for an entity and that is all and it is not claimed that this entity has, as its aspect or feature existence, which also is denoted by the word. I would opt for the latter position. And here what Sibajibanjee said in the morning would be relevant. In saying that there are entities—it is presupposed that they are

there in some sense; but this is not being stated; it is not included in the meaning of the term 'entity' that an entity exists.

[रसेलमतेन शब्दः शब्दत्वेन अर्थवान् भवति। अर्थात् शब्दः यत्किञ्चित् संकेतयत्येव तच्च 'इन्टिटी'-पदवाच्यम्। तद्बाह्यं बौद्धं वा वस्तु भवेत्, अन्यथा वा यथाहि 'वलयाकारं चतुरस्रमिति। अस्य काचिदपि सत्ता नास्ति। शब्देन यत् संकेत्यते तत् 'इन्टिटी'-मात्रमेव। तत् शब्दार्थस्यावयवो नास्ति, अर्थस्याङ्गतां न भजति। यच्च 'इन्टिटी' द्योत्यते संकेत्यते वा तस्य यत्किञ्चिदाकारकं सत्त्वं भवेन्नाम।]

श्रीरामपाण्डेयः—इदानीं रसेलमतस्य विविक्तये समर्थनाय च प्रयते। यथानुवादं इदानीं ब्रूमः। सत्ताविशिष्टं वस्तु पदर्माभधत्ते ब्रूते वा। न हि तत्र निविष्टं वर्तते बहिःसत्ताविशिष्टं बौद्धसत्ताविशिष्टं वा। केवलं सत्ताविशिष्टं वस्तु अभिधत्ते पदम्, अतएव रसेलेन उक्तं पदाभिधेयत्वं वस्तुत्वव्याप्यम्। अर्थात् यत्र यत्र पदाभिधेयत्वं तत्र तत्र वस्तुत्वम्। कैश्चित् सामनैयत्यं यदुक्तं तदसमीचीनं, यत्र यत्र वस्तुत्वं तत्र तत्र पदाभिधेयत्वं नास्ति। यतो हि ब्रह्म एव वस्तु, सर्वमवस्तु। तत्र पदाभिधेयत्वं नास्ति परन्तु अस्तित्वम् अस्ति।

इदानीं वाक्यं त्रिधा विघटते—प्रवर्तकं, निवर्तकं, सन्देहकारकं च। कैश्चिदुक्तं बौद्धसत्ताविशिष्टमर्थं किञ्चित् पदमभिधत्ते, इदं तु न समीचीनं प्रतिभाति। यतो हि 'शशशृङ्गं पश्य' इति वाक्योच्चारणे कश्चन अवलोकयितुं प्रवर्तते, पलायितुं वा निवर्तते, अथवा कस्यापि शशस्य शृङ्गं वर्तते वा न वा इति सन्देहस्य निवारणं वा भवति? किमपि न भवति। कैश्चिदिदमपि उक्तं—बौद्धसत्तास्थापनाय 'तदस्यास्तीति मतुप्' सूत्रे अस्तिपदं किमर्थमुपात्तम्? यतो हि 'गो' कथनेन एव अस्तितावान् कश्चन पदार्थः इति लभ्यते। तत्र गोपदं गोत्वं ब्रूते, गां व्यक्तिं ब्रूते, समवायं च ब्रूते। अस्तितां न ब्रूते। गोशब्दस्य अस्तिता अर्थः इति वक्तुं न शक्यते। गोशब्दस्य त्रय अर्थाः विद्यन्ते। गोत्वं जातिः, गो-व्यक्तिः, समवायश्च। अतएव वर्तमानकालिकसत्ताविशिष्टगोकर्मक-स्वामी इत्यर्थबोधनाय अस्तिपदम् आवश्यकम्। अतीतकालिकसत्ताविशिष्टगोकर्मकस्वामी भाविसत्ताविशिष्टगोकर्मकस्वामी इत्यर्थबोधने गोमान् शब्दस्य प्रयोगो न भवति। एतदर्थसूचनाय अस्तिपदं सार्थकम्। अस्तिपदं व्यर्थं नास्ति। कश्चित् ब्रूते—शशशृङ्गम् इत्यत्र यदि बौद्धसत्ता नाङ्गीक्रियते, अर्थवत्त्वाभावात् प्रातिपदिकसंज्ञा न स्यात्। तत्र ब्रूमः 'षोढा प्रातिपदिकार्थः'। तत्र पदमपि पदार्थः। शशशृङ्गशब्दस्य स्व-स्वरूपमेव अर्थः। तमर्थमादाय प्रातिपदिकसंज्ञा स्यात्। अतएव रसेलस्य मतं अत्यन्तं समीचीनं प्रतिभाति। पदाभिधेयं यत्किमपि तत्सत्ताविशिष्टम्। यद्यत् वस्तु तत्तत्पदाभिधेयं इति नोच्यते। नायं अर्थः पदस्य। यः

अभिधेयः न भवति स शाब्दबोधविषयतां नाप्नोति इति वक्तुं न शक्यते। यतो हि 'नीलो' घटः इत्यत्र नीलपदस्य नीलत्वं जातिः समवायश्च, घटपदस्य घटत्वं समवायः घटव्यक्तिश्च एते अर्थाः विद्यन्ते। एतेषामभेदः शब्दाभिधेयः नास्ति तथापि शाब्दबोधविषयतां गच्छति।*

Jha: The previous speaker supports Russell's view. For he is

*Some points made by Śrī Rāma Pāṇḍeya did not find their way into the translation of his speech. This was natural. Since a mere translation would not have sufficed. The points are grounded in the Navya-Nyāya understanding of *śābdabodha*, the nature of how and what we cognize through words, and this itself is part of a larger philosophical framework. Pāndeya's points need elucidation not just a translation.

We give here an account of the points made without attempting a proper elucidation assuming the Navya-Nyāya framework as known.

Addressing himself to Peri Sūryanārayaṇa, Pāṇḍeya said that words like '*go*' do not denote existence. They denote *jāti* (a universal, in this case, cow-hood), *vyakti* (a particular) and *samavāya* (a relation of inherence, such as that of *jati* in a *vyakti*). This does not include existence. It is for this reason that when we want to say 'X is a possessor of cows', we use the suffix '*matup*' after '*go*' to say this. '*Matup*' brings in the sense of '*asti*': '*gomān*' denotes 'one who is a possessor of cows'. The function of 'is' here is to limit the meaning of possession to the present. '*Gomān*' does not mean a person who possessed cows in the past or one who will possess them in the future. It means a person who possesses them now.

The grammarians argue that if we do not accept mental entities we will have no ground for accepting words like '*śaśaśṛṅgam*' as well-formed words. Pāṇḍeya suggested a way out without accepting mental entities. He argued for a kind of self-reference. He quoted an old dictum that there are six different ways in which words can mean something. One is that the 'meaning' of a word is the form of the word itself: the 'meaning' of '*śaśaśṛṅgam*' is the string, '*sa-śa-śṛṅ-gam*'. This string is an entity that exists. In this way Russell's view that words necessarily mean something that exists can also stand.

Though words necessarily stand for entities it would be wrong to say that whatever is not the 'meaning' of a word cannot be expressed through words. Take the sentence '*nīlaḥ ghaṭaḥ*' (a blue jar). The word '*ghaṭaḥ*' stands for a universal a particular and a relation of inherence. The word '*nīlaḥ*' expresses the universal, 'blueness' and an inherence (of the blueness in the *ghaṭaḥ*). But when we say '*nīlaḥ ghaṭaḥ*' we also mean a relation of *abheda* (non-distinction) between '*nīlaḥ*' and '*ghaṭaḥ*' which is not part of their meaning; since the universal, the particular and inherence, all of these are grounded in *bheda* (distinction). The relation of *abheda* between '*nīlaḥ*' and '*ghaṭaḥ*' is thus not directly conveyed by these two words and yet it is part of what they express.

of the opinion that expressions like 'hare's horn' are not going to be actually used because the purposes for which expressions are employed are well-defined: to stimulate a person to acquire something or to avoid it, or to remove doubt. Expressions like 'hare's horn' serve none of these functions. So far as the meaning of a word is concerned, his contention is that Russell wants to say that *sattā-viśiṣṭa-arthaḥ* (object qualified by existence) is what a word stands for.

Now my question is: Is or is not this *sattā śakyatāvacchedaka*? What Prahlādācārya wants to know from you is whether *sattā* is that which delimits the attribute of being the referent of a word?

सूर्यनारायणशास्त्री—एवं श्रुतिः वर्तते 'सः भूरिति व्याहरत्, सः भूमिमसृजत्' इति। भूरिति शब्दोच्चारणानन्तरं भूमिं सृष्टवान्। सृष्टेः पूर्वं भूमिः नास्ति। भूमेरभावे सः भूरिति व्याहरत्। किञ्च जन्मादिसूत्रे वाचस्पतिः एवमुवाच—मनुष्यः नामरूपे बुद्धौ आरक्ष्य तदनुगुणां सृष्टिं करोति। एवञ्च प्रथमतः बुद्धौ पदार्थः अस्ति, बुद्धिस्थं पदार्थं स्वीकृत्य एव अस्माभिः अध्यापनादिकं क्रियते इति सार्वलौकिकः पक्षः। किञ्च पातञ्जलाः वदन्ति—मनसः पञ्चवृत्तयः, तासु एका वृत्तिः विकल्पः। 'शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विकल्पः' इति लक्षणमुक्तं पतञ्जलिना। पदार्थो लोके नास्ति परन्तु तद्बोधकशब्दः वर्तते। शब्दात् ज्ञानमपि जायते। तदुभयं जानाति मनुष्यः। शशशृङ्गमित्युक्ते न कोऽपि धावति, किन्तु तत्र बोधो भवति वा न वा? शास्त्रार्थः आस्तां तावत्। लोकानुभवः स्वीक्रियताम्, 'शशशृङ्गं', 'वन्ध्यापुत्रः' इत्युक्ते न कोऽपि उपहसति। वन्ध्यापुत्रस्य अर्थं जानाति, अनुभूतिप्रतिसन्धानं विनापि।

सर्वोऽपि पदार्थः बाह्यसत्ताविशिष्ट एव इति नियमो नास्ति। बुद्धिपरिकल्पितः अर्थः अस्त्येव। अन्यथा अलङ्कारशास्त्रं विलीनमेव स्यात्। समुद्रे निक्षेप्तव्यं तत् शास्त्रम्। पूर्वेऽह्नि मया उक्तं यत् यावत्पर्यन्तं वर्तते कविः तावत्पर्यन्तं बुद्धिपरिकल्पितार्थस्य महिमा न गच्छति। यदि शब्दः केवलं स्थितमेव वस्तु कथयति 'नीरसतरुः अत्र तिष्ठति'—तर्हि उपहसन्ति सर्वे कोऽयं कविरिति। अतः बुद्धिस्थः पदार्थः अस्त्येव। शब्दः तं बोधयत्येव। नमो महद्भ्यः।

[Peri Sūryanārāyaṇa: A famous Vedic passage speaking of creation says: He uttered the word 'earth' and created the earth. Plainly, the word 'earth' had a meaning before the earth was actually there. We cannot explain this without accepting mental entities as meanings of words.

It is not God alone who creates in this manner. Men also do so. We first conceive of a thing, its name and its form, before we make it. Many of our other activities, too, such as teaching and learning, would be quite inconceivable without the existence of mental entities and words that refer to them.

Patañjali in his *Yogasūtra* speaks of the five *vṛttis* (states and propensities) of the mind. One is *vikalpa* which is defined as an idea produced through the cognizance of words. *Vikalpa* is *vastu-śūnya*, that is, devoid of any concrete existence.

But we need not go to the *śāstra* for our defence. Even ordinary discourse assumes mental entities. We talk of things that are not part of the world of experience. True, we do not *look* for anything when someone says, '*śaśaśṛṅgam*', but we do understand the word. It does not elicit a laughter of incomprehension which is aroused by mere nonsense.]

श्रीनिवासशास्त्री—तत्र रसेलमहाशयेन सर्वे शब्दाः बाह्यसत्ताविशिष्टमेवार्थं प्रतिपादयन्ति इति उक्तम्। तानि वस्तूनि बाह्यसत्ताविशिष्टानि वा न वा इत्यत्र विप्रतिपत्तिः। वैयाकरणानां मतमनुसृत्य शास्त्रिवर्यैः 'शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विकल्पः' इति पातञ्जलं सूत्रमालक्ष्य 'एष वन्ध्यासुतो याति' इत्यादीनि उदाहरणानि अनुभवसङ्गतानि च आश्रित्य बौद्धोऽपि पदार्थः अस्त्येव, अतः बौद्धस्यापि अर्थस्य अभ्युपगमात् सर्वात्मना बाह्यसत्तां नापेक्षन्ते सर्वे शब्दाः इति प्रतिपादितम्। तत्र 'भूरिति व्याहरत्' इति प्रथमतः शब्दमुच्चार्य अनन्तरं वस्तुनः सृष्टिः तत्र प्रमाणं भवितुम् अर्हति। शब्दोत्पत्तेः प्राक् अर्थाभावेऽपि बाह्यसत्तामेव प्रतिपादयति इति वक्तुं न शक्यते। बाह्यसत्ताऽभावेऽपि शब्दः बौद्धमपि अर्थं प्रतिपादयितुम् अर्हति इत्यत्र प्रमाणं निर्दर्शितम्, तत्र मम काचित् शङ्का जायते।

रसेलमहाशयस्य मतमनुसृत्य मया काचित् शङ्का उद्भाव्यते। तत्र शब्दाः अर्थप्रतिपादने समर्थाः—शब्दाः किमर्थं प्रयुज्यन्ते, बोद्धुर्वा वक्तुर्वा इति विचारः? वस्तुतः अर्थाः सर्वे मनसि वर्तन्ते एव। न हि वक्तुः ज्ञानं शब्दानुसारि। शब्दमाश्रित्य शब्दं न हि अवलम्बते। अर्थाः कामं सन्ति। अतः सृष्टिकर्ता 'भूरिति व्याहरत्' इति प्रथमतः तावत् भूरिति व्याहृत्य अनन्तरं तावत् अविद्यमानं पदार्थं सृजति इत्येव निर्बन्धः न कर्तव्यः। पदार्थाः तावत् वर्तन्ते एव। सृष्टिर्नाम का—इति चेत्, भूमिरूप-अवस्थान्तरप्राप्तिरेव। सूक्ष्मरूपेण सर्वाण्यपि वस्तूनि वर्तन्ते एव। सत्कार्यवादिमते सर्वेषां वस्तूनां सद्भावः अवश्यमभ्युपगन्तव्यः। न कस्यापि वस्तुनः सर्वात्मना शून्यत्वम्। अतः पदार्थानां सत्त्वात् पदार्थज्ञानं सर्वज्ञस्य ईश्वरस्य वर्तत एव।

तदनुरोधेन शब्दमुच्चारयति। शब्दोच्चारणं कदा वा भवति? आत्मनः कृते अथवा परेषां कृते? परेषां बोधाय शब्दाः उच्चार्यन्ते। तस्मात् शब्दात् प्रतिपत्तिः असतः वस्तुनः कथं वा भवेत् बोद्धुः—इत्येव विचारः रसेलस्य इति ज्ञायते। ततश्च बोद्धॄणां तावत् सर्वात्मना वस्तुनः असत्त्वे शब्दबलादेव अर्थं बोद्धुं प्रवृत्तस्य बोद्धुः असतः अर्थस्य कथं बोधो भवति इति विचारः कर्तव्यः। अतः अवश्यं तावत् वस्तूनां सद्भावः आवश्यकः। सतामेव वस्तूनां प्रतिपत्तिः शब्दैः कर्तुं शक्यते। विशेषेण बोद्धॄणाम् इति। बोद्धॄणामेव कृते शब्दानामुच्चारणं भवति इति शब्दाः सर्वेऽपि वस्तुसत्तामवगमयन्ति एव। परन्तु केषुचित् पदार्थेषु यथा वन्ध्यासुतः इत्यादिषु का गतिः? इति उच्येत। तत्र वह्नि-शब्दोच्चारणे दाहोत्पत्तिः भवतु इति चेत्, शब्दार्थयोः सम्बन्धम् अवलम्ब्य तत्तु विचारणीयं वर्तते। वस्तुसत्ताप्रतिपादनमात्रेण, शब्दोच्चारणमात्रेण मुखे दाहापत्तिः इति नैव आपत्तिः कर्तुं शक्यते। शब्दस्य च अर्थस्य च सम्बन्धः कीदृशः तत्र अभ्युपगन्तव्यः? वस्तुप्रतिपादकः शब्दः तावदेव। न तु शब्द एव वस्तु। येन शब्दोच्चारणे दाहापत्तिः स्यात् मधुरशब्दोच्चारणे माधुर्यापत्तिः। इत्थं च सर्वे शब्दाः वस्तुतः याथार्थ्येन विद्यमानानि एव वस्तूनि प्रतिपादयितुं समर्थाः। क्वचित् असतः अपि अर्थस्य भानं भवति किल? इति भानं कथं वा भवति इत्यत्र अन्या गतिः कल्पनीया। इत्थं च सर्वात्मना शब्दाः असतः वस्तुनः प्रतिपादकाः न भवन्ति। कुतः? शब्दानां तावत् विद्यमानानामेव वस्तूनां प्रतिपादनार्थं प्रवृत्तत्वात् इति मम अभिप्रायः। अत्र काचित् शंका वर्तते। कथं तावत् शब्दः असन्तमपि अर्थं बोधयितुमिष्टे? शब्दः किमात्मार्थम्, उत परार्थम्? परबोधनार्थमेव चेत् तर्हि असन्तमर्थं बोधयितुं कथं वा को वा उन्मत्तः शब्दमुच्चारयेत्?

[Peri Sūryanārāyaṇa Śāstrī argued that as the creator is stated to have first uttered the word 'earth' and then created the earth, the word 'earth' could not have stood for the earth before it was actually created. It could have stood only for a *bauddha padārtha*. But creation, according to *satkāryavāda*, is never out of nothing. Whatever is created necessarily exists in a subtle form before it is created, and its creation consists in its being given a gross form. Therefore, when the Creator uttered the word 'earth', the earth did exist in a subtle form and the word can be taken to be referring to it.

A person uses language in order to communicate with another. If the hearer is to understand what he is being told, then words must stand for things which he can grasp or of which he is aware. It follows that the referents of words must be external things. The argument, that if the meaning of a word is an external thing then

when someone utters the word 'fire' he should get scorched, has no substance, because the relation between a word and its meaning is not that of identity but denotation.]

Pandurangi: I am afraid we are getting into a controversy regarding what is the ontological status of an entity. We should examine the position of Russell without getting into this controversy—what occurs to me is that he had kept the scope of the meaning of entity very wide. Not only those entities which exist in space and time but even those entities which exist mentally and those which do not exist at all like *śaśaviṣāṇa*, are all to be covered by the scope of the meaning of a word. We have to define the expression 'entity' as the meaning of a word in such a way that whatever is conveyed by a word is accommodated in the class of entities. Without getting into the controversy of the ontological status of an entity according to this or that metaphysical system, or this or that real-life situation, we have to keep it open. But what has to be really examined is that if we think of two types of entities, *bauddha* and the real, when a word denotes a *bauddha* entity, it, of course, denotes a *bauddha* entity; but the question is: whether the intervention of a *bauddha* entity in between to convey a real entity is thought to be necessary by Russell. This is a point which westerners have to clarify. If all that Russell wants to say is that whatever the ontological status of an entity, an entity is conveyed by a word; then that is understandable and it is so without prejudice to the ontological status of the entity. But it would seem that he wants to say that whenever a word conveys an entity which has existence in space and time, there is also a *bauddha* entity functioning as a medium, and in the case of words which do not stand for a real entity there is only a *bauddha* entity.

This, however, would create a difficulty. What I think is that *vācya-vācaka-bhāva* is a relation; all the words are *vācaka* and their meanings are *vācya*. Now the ontic status of the *vācya* may differ in each case. If the ontic status of the *vācya* is that it is a *bauddha* entity, then, of course, it is a *bauddha* entity. If the ontic status of the *vācya* is that of a real entity, well then it is a real entity. Keeping room for all this Russell seems to have used the word 'entity' in a wide sense.

[पाण्डुरङ्गी:—रसेलमहाशयेन पदस्य अर्थः पदार्थः इति यदुक्तं तस्य पदार्थस्य स्वरूपं किम्? किं सः पदार्थः वस्तुतः देशकालयोः विद्यमानः, आहोस्वित् केवलं बौद्धिकः —इत्यत्र विषये यदि अस्माभिः वादः प्रस्तूयते तर्हि शब्दशास्त्रं भाषाविचारं वा परित्यज्य तत्र अध्यात्मशास्त्रे एव वयं प्रविष्टाः स्याम। अतः वस्तुनः स्वरूपं देशकालावच्छिन्नं वा भवतु, बौद्धं वा भवतु, यादृशं वा तादृशं वा भवतु। वस्तु पदैः पदार्थत्वेन एव प्रतिपाद्यते, वाच्यवाचकभावश्च सम्बन्धः इत्यङ्गीक्रियते चेत् तर्हि रसेलमहाशयस्य आशयः ग्राह्यः भवति इति मे आशयः।]

Rege: Coming back to Russell, his notion of entity must neither be equated with *bāhya-sattā*, something which exists in space and time, nor with *bauddha padārtha*. An entity is just what is there. If you ask in what sense it is there, if it neither exists in space and time nor again is an idea in someone's mind, in what sense is it there at all the answer can only be that it is there in some sense. It is a logical deduction from the consideration that a word has to have a meaning if it is a word, and so the meaning is there, and if it is there, than since the meaning of a word is what the word stands for, what it stands for must be there; either it does not stand for anything at all, in which case it is not a word, or it does stand for something, then that for which it stands cannot be nothing, therefore it is there. This is the attenuated sense of being, that is involved here. Now this notion of being can be legitimately attacked. I am not provoking anyone into attacking it. But the two relevant questions which seem to me to be involved here are: can we accept this notion that for a word to have meaning is for it to stand for something. How are the expressions 'standing for something' 'having meaning' to be construed? How is the meaning of a word to be understood? Russell's position is that the meaning of a word is the entity for which the word stands. Now this may not be acceptable and could be discussed further. The second point is that ontology is very relevant here. Ontology is not *adhyātma*. It is merely concerned with the question of what is there. If luckily what is there is essentially spiritual then apart from confirmed materialists everyone will be happy. But that is not the point at issue. The point at issue is: can we accept this notion of being which is neither existence in space and time nor mental existence?

I still want to make another point. As I understand the position

of grammarians as represented by Peri Sūryanārāyaṇa Śāstrī, the meanings of some words are *bauddha padārthas* and the meanings of some words in addition to being *bauddha padārthas* are *bāhya padārthas*. Now it appears to me that *bauddha padārthas* have no function here at all; if the word 'cow' stands for a *bauddha padārtha* as well as an external object then I must be able to describe an external object as a cow. Now when I do so I do not have to compare the (external) cow with the *bauddha padārtha* which may be in my mind or which necessarily is in my mind and for which the word 'cow' primarily stands. It appears to me that I can directly describe the external thing as cow. Therefore, if *bauddha padārthas* are to be accepted at all there will be a very special case and generally one may say that words are directly applied to external entities.

Rege: I would repeat that for Russell what a word stands for is an entity and an entity need not have *bāhyasattā* or *bauddhasattā*. It may simply be there in some sense. We can, of course, say that this makes no sense.

But then we must consider if the meaning of a word cannot be equated with the entity it stands for, then what is the nature of meaning? What is the meaning of saying that a word has meaning?

With regard to Peri Sūryanārāyaṇa Śāstrī's statement, I have the following question: if the word 'cow' primarily stands for a mental idea of a cow, how do we succeed in applying the word 'cow' to external cows? Do we compare the idea of a cow with the external cow?

[इदं पुनरपि प्रतिवक्तव्यं यच्छब्दो रसेलमतेन तु 'इन्टिटी'-मात्रमेव द्योतयति। तस्य च बाह्या बौद्धिकी वा सत्ता भवेन्नवा। यत्किञ्चिद्रूपं सत्त्वं भवेन्नाम। अनेन न किमपि सिद्धमितिचेन्न। सिध्येत् न वा, किन्तु 'इन्टिटी'-पदेनेदमेवाभिलषितं रसेल-महोदयस्य।

शब्दः 'इन्टिटी' संकेतयति, स एव तस्यार्थः—इदं रसेलाभिमतं न स्वीक्रियते तर्हि स एव प्रश्नः पुनरपि समुल्लसति—को नामायं शब्देनाभिधीयमानोऽर्थः? तस्य शब्दाद्भिन्नं किं स्वरूपमिति?

पेरीसूर्यनारायणेन प्रतिपादितस्य व्याकरणमतस्य दृष्ट्या शब्दो बौद्धिकीं सत्तां

संकेतयति। तत्रायं प्रश्नः—बौद्धिकसत्तावतो 'गो' शब्दस्य बाह्यगोविषये कथं व्यवहारः? किं बौद्धिकसत्तया सह बाह्यपदार्थस्य तुलनया, अन्यथा वा ?]

झा—रेगेमहोदयानाम्‌अयमभिप्रायः—रसेलः एवं मन्यते यत् पदार्थस्य बाह्यसत्ताविशिष्टत्वं, बौद्धसत्ताविशिष्टत्वं वा इत्यत्र न प्रश्नः; परं वाच्यः—यत्किमपि भवतु वस्तु तदेव शब्दस्य वाच्यम्। अतः बाह्यसत्ताविशिष्टः कश्चन पदार्थः, अन्तःसत्ताविशिष्टः बौद्धसत्ताविशिष्टः कश्चन पदार्थः इति कथैव नास्ति। वाच्यत्वेन किञ्चित् तिष्ठति स एव पदार्थः। तद् बाह्यसत्ताविशिष्टं वा भवतु, अन्तःसत्ताविशिष्टं वा भवतु, यत्किमपि वा भवतु; शशशृङ्गादिस्थलेऽपि बोधो भवति। बाह्यसत्ताविशिष्टः अर्थः इत्यपि वक्तुं न शक्यते, अन्तःसत्ताविशिष्टः अर्थः इत्यपि वक्तुं न शक्यते इति वदन्ति। परन्तु तथापि बोधो भवति। तस्मात् किं ज्ञायते? शब्दार्थत्वेन कश्चन अर्थः अस्ति इत्येव तस्य मतम्।

प्रह्लादाचार्यः—तत्र शब्दबोध्यः अर्थः बाह्यसत्ताविशिष्टः इत्यपि वक्तुं न शक्यते, अन्यथाऽपि वक्तुं न शक्यते इति तु नैव विचारपदवीम् अर्हति। तत्र पदेन प्रतिपाद्यमानः पदार्थः सत्ताविशिष्टः भवितुमर्हति, उत असत्ताविशिष्टः? मध्यमार्गः नास्ति। तत्र शशशृङ्गादिशब्देन प्रतिपाद्यमानं वस्तु सद् वा असद् वा इति विचार्य असदिति ब्रूमः। घटादिपदैः प्रतिपाद्यमानं वस्तु सदिति ब्रूमः। सदिति वक्तुं न शक्यते असद् इत्यपि वक्तुं न शक्यते, तथापि अस्ति किञ्चिद् वाच्यम्; तस्य उत्तरस्य कोऽभिप्रायः?

वाच्यं किमिति तत्रैव प्रश्नः। तद् वाच्यं किं सद् उत असदिति। तयोः प्रश्नयोः एकम् उत्तरं दातव्यम्। किमपि वक्तुं न शक्यते इत्युक्तौ तदुत्तरं न भवति इति मन्ये। अतः नैयायिकैः तावत् पदस्य सद्बोधकत्वमेव उच्यते। पदार्थत्वं तावत् सत्ताव्याप्यमेव, यत्र पदार्थत्वं तत्र सत्त्वम् इत्येव ते अङ्गीकुर्वन्ति। असद्बोधत्वं तावत् शब्दस्य नास्ति इति ते वदन्ति। शशशृङ्गम् इति पदस्यापि तत्र 'शश' पदेन किञ्चित् बोध्यते, 'शृङ्ग' पदेन किञ्चिद् बोध्यते। तयोः अर्थयोः यः सम्बन्धः केवलं सः सम्बन्धः असत् इत्येव। तावता त्वत्र विद्यमानानां पदानां तावत् असद्वाचकत्वम् इत्येव नाङ्गीकुर्वन्ति नैयायिकाः। परन्तु रसेलमहाशयस्य कोऽभिप्रायः इति प्रश्नः पुनरत्र अस्त्येव। सत्तापदेन बोध्यमानः अर्थः नैव भवति इति वा तस्य अभिप्रायः उत अन्यथा इति प्रश्नः।

[Rege, interposing, had explained that by 'entity' Russell means, 'that which a word stands for'. This should not be confused with either *bauddha* (mental) or *bāhya* (external) *sattā* (existence). Entity is something logically necessary for a word to have a meaning. Entity has 'being' which is not to be equated with existence in time and space or in the mind.]

[Prahlādācārya found the notion meaningless. What a word expresses either exists or it does not. There is nothing in between, he asserts, no *madhya-mārga*. He also reiterates his request for an explanation of what Russell really meant.]

Rege: An entity can be something which does not exist in space and time and at the same time may not be a mental idea. The expression 'this table' refers to an entity, stands for an entity like any meaningful phrase or word. And 'this table' does exist in space and time. But the expression 'the elephant in this room' also stands for an entity, but the entity it stands for does not exist in space and time. But Russell would want to say that what the expression 'the elephant in this room' stands for is not my or anyone's idea; what it stands for is the elephant in this room, but the elephant in this room does not exist. Nevertheless, the elephant in this room is an entity.

Nandita: I want to seek another clarification. As far as Russell's *Principles of Mathematics* is concerned I find some interesting passages in which he makes a clear distinction between 'being' and 'existence'. He says that 'being' is quite comprehensive and a term 'is' an entity in the sense that it has being. And this 'being' is common to both existence and non-existence. And it appears to me that here you find a clear approximation to, a near approach to Bhartṛhari's *aupacārikī sattā* which he describes as the meaning content of all words. We are quite familiar with his statement in the *Vākyapadīya* that प्रवृत्तिहेतुः सर्वेषां शब्दानामौपचारिकी । एतां सत्तां पदार्थोऽपि न कश्चिदतिवर्त्तते. Whether this is a deduction from Patañjali's observation 'न सत्तां पदार्थो व्यभिचरति' is a debatable point. But Bhartṛhari categorically says that this *aupacārikī sattā* is a *vikalpa* or intellectual construction. He does not refer it to the third realm, nor does he describe it as pure being. He categorically says that it is a logical fiction. Now I request my western-trained friends to explain whether Russell's concept of logical construction which he formulated in his later works has any similarity with Bhartṛhari's concepts of *vikalpa* and *aupacārikī sattā*.

There is another point which is in favour of *bauddha artha*. It

is actually raised by Nāgeśa, not in his *Laghumañjūṣā* but in his commentary on *Rasagaṅgādhara*. He remarks that if the argument is that the sentence 'शशश्रृङ्गमस्ति' is not comprehended and that we fail to understand what it conveys, then we should keep silent when we hear it, as we do when someone speaks Chinese (Nāgeśa actually says a Dravidian language). We should not burst into a derisive laughter. It is interesting that later Naiyāyikas like Jagadīśa accept this point one way or the other. Jagadīśa says that 'वह्निना सिञ्चति' is a proper sentence (*vākyameva*), but adds that 'वाधितार्थत्वात् अयोग्यम्'. Because its meaning is incoherent it cannot lead to any valid cognition. This is Nāgeśa's point in favour of *bauddha arth*.

सूर्यनारायण शास्त्री—औपचारिकी सत्ता बौद्धपदार्थ एव ।

S. R. Bhat: An entity has to be either in the form of *bāhya-sattā* or in the form of *bauddha-sattā*; these taken together exhaust all possible forms of existence of an entity. I can't conceive of a third mode of existence. In fact there is another point of view from which we can tackle the problem of the nature of an entity, and we can say that an entity is that which is *upalabdhi-lakṣaṇa-prāpta*. We have to distinguish between what is *upalabdhi* and what is *upalabdhi-lakṣaṇa-prāpta*. A cat which is not actually present here is also *upalabdhi-lakṣaṇa-prāpta* though there is in fact its *anupalabdhi*. It is not being apprehended but, it would be capable of being apprehended if it were present here. Every entity is *upalabdhi-lakṣaṇa-prāpta* whether it is present or was present in the past or would be present in the future, even if it never was nor will be present at any point of time; but if it is capable of being present at some point of time it is *upalabdhi-lakṣaṇa-prāpta*.

Regarding the dichotomy of *bāhya-sattā* and *bauddha-sattā*, we can make an allusion to the Buddhist view-point which distinguishes between two kinds of objects of knowledge—the *sva-lakṣaṇa* which is the object of perceptual cognition (and perceptual cognition is the main mode of cognition) and the *vikalpa* or *sāmānya-lakṣaṇa* which is the object of conceptual cognition alone. And according to the Buddhist view it is conceptual cognition which alone is amenable to linguistic communication. Per-

ceptual cognition is non-linguistic. Now one can say that the *svalakṣaṇa* is *bāhya-sattā*. The *vikalpa* corresponds to *bauddha sattā* and only the *bauddha-sattā* is capable of being an object of of linguistic communication. The referent of a term is never *bāhya-sattā*, but only *bauddha-sattā*. I think the Buddhist view in this respect comes very close to the viewpoint of Bhartṛhari.

झा—रसेलस्य सत्तावादेन भर्तृहरेः औपचारिकसत्तायाः साम्यं पश्यति इयं वक्त्री। बौद्धपदार्थस्य समर्थनार्थं नागेशस्य मतमनूद्य प्रदर्शयति च। जगदीशोऽपि 'वह्निना सिञ्चति' इत्यस्य वाक्यत्वमङ्गीकरोति। परन्तु वाक्यार्थस्य बाधात् वाक्यमयोग्यम् इति वदति। एतदुदाहरणं स्वीकृत्य नागेशेनापि बौद्धपदार्थः स्वीकृतः। रसगङ्गाधर-टीकायाम् बौद्धमतं स्वीकृत्य भट्टमहोदयाः वदन्ति—तत्र अर्थः द्विविधः स्वलक्षणः सामान्यलक्षणश्च। शब्दः न कदापि स्वलक्षणं वदति। सर्वदा सामान्यलक्षणमेव शब्दः वदति। स्वलक्षण इत्युक्तौ बाह्यसत्तावत् इति एते वदन्ति। सामान्यलक्षणम् इत्युक्तौ बौद्धसत्तावत्। शब्दः सर्वदा सामान्यलक्षणमेव वदति इति एतेषामभिप्रायः।

सूर्यनारायणशास्त्री—वाक्यपदीये विचारितोऽयं विषयः द्वितीयकाण्डे।

झा—तदपि वदन्ति ते यत् इदम् मतं वाक्यपदीयमतेन साम्यं बिभर्ति।

प्रह्लादाचार्यः—तत्र पदार्थस्य सत्ताद्वयमस्ति इत्युच्यते। बाह्यसत्ता बौद्धसत्ता चेति। परन्तु एतत् विचारणीयं केयं बौद्धसत्ता? बौद्धसत्ता नाम का? वस्तुनः बुद्धिः अस्ति इत्यर्थः। अर्थात् बुद्ध्यतिरिक्ता, बुद्धिरूपेण यत् वर्तते तदतिरिक्ता, वस्तु-निष्ठा कापि सत्ता अस्ति वा? बौद्धसत्ता इत्युच्यते किल? बौद्धसत्ता नाम बुद्धिरूपेण सत्ता इत्येव अर्थो वा? बुद्धिव्यतिरिक्तः पदार्थनिष्ठः अन्य इति किमपि अङ्गीक्रियते वा तत्र? नास्ति किञ्चित्। एवञ्च बौद्धसत्ता इत्यस्य बुद्धिरस्ति इत्यर्थः। एतावता किमुक्तं भवति? बाह्यसत्तावान् अस्ति कश्चन पदार्थः तद्बुद्धिः अस्माकमस्ति। एतद्विहाय बौद्धसत्ता इति काचित्, को वा अङ्गीक्रियेत? औप-चारिकी सत्ता इत्यस्य अयमेव अर्थः। उपचारेण सत्ता इति उपचर्यते सत्ता वस्तुनः यथा बाह्यपदार्थस्य देशकालसम्बन्धेन सत्ता वर्तते, तथा बुद्धिस्थितस्य पदार्थस्य तादृशी सत्ता नाम देशकालसम्बन्धेन सत्ता न काचित् वर्तते बुद्धिरस्ति इत्येव अर्थः। एतावता पदार्थस्य सत्ताद्वयं इत्येव केनापि अङ्गीकर्तुं न शक्यते इति अहं मन्ये।

[There are not two kinds of existence (sattā)...one *bāhya-sattā*

and the other *bauddha-sattā*. *Sattā* consists in being located in space and time, and is thus only *bāhya-sattā*. When one talks of *bauddha-sattā* one can only mean that one is aware of a thing possessing *bāhya-sattā*. This also applies to *aupacārikī sattā*.]

सूर्यनारायणशास्त्री—आचार्यैः यद् उक्तं तत् सत्यमेव। बुद्धिपरिकल्पितपदार्थः बुद्धौ सत्ताविशिष्ट इति तु नास्ति । बुद्धिर्नाम ज्ञानम्, आत्मगुणः। सा च बुद्धिः सविषयिणी। अतः सर्वे पदार्था बुद्धिविषयाः भवन्त्येव खलु। परन्तु बहिः असन्नपि पदार्थः बुद्ध्या कल्पयितुं शक्यते। यथा, कश्चन दरिद्रः 'अहं लक्षाधिकारी संपन्नः' इति कल्पयति। लक्षं नास्ति, अधिकारित्वं नास्ति, सम्बन्धोऽपि नास्ति, 'बैंके' अपि वित्तं नास्ति, किमपि नास्ति। परन्तु 'अहं लक्षाधिकारी' इति ज्ञानं वक्तुं शक्यते खलु। तत्र शब्दाः प्रयुज्यन्ते, अर्था अपि ज्ञायन्ते। तयोः सम्बन्धोऽपि ज्ञायते, परं च न कोऽपि कश्चन ददाति, नापि प्रतिगृह्णाति। अयं व्यवहारः कथं घटते? अतः, बुद्धिपरिकल्पितमर्थं शब्दः बोधयति— इत्येतावता विश्रान्तिः। न तु बुद्ध्यतिरेकेण शशशृङ्गं वा पर्वतो वा बुद्धौ प्रविशति। बुद्धिरेव तादृशरूपविषयिणी। यथा बाह्यप्रदेशे वर्तमानः घटः बुद्धिविषयो भवति, बुद्धिरेव तादृशी, सैव परिणमते, सैव तादृशं पदार्थं गृह्णाति। कुतः? आत्मनः सकाशात्। वस्तुगत्या जडाबुद्धिः जीवसकाशात् सापि चेतना भवति, पदार्थं गृह्णाति। अतः बुद्धिसत्ता नाम अतिरिक्तः पदार्थ इति न कश्चिदर्थः; बुद्धिपरिकल्पित एव अर्थः—एवमेव आचार्याणामभिप्रायः। बुद्धिसत्ता इति च बौद्धसत्ता, औपचारिकी सत्ता, बौद्धपदार्थः आचार्यैरुक्तम्।

किञ्च न हि केवलं व्याकरणं व्याकरणशास्त्रविषयकमेव। साधुपरिचितमिदं शास्त्रमिति भाष्यकारः। सर्वेषां दर्शनानां सिद्धान्तं प्रतिपादयति। आचार्याः, शब्दार्थयोः कः सम्बन्धः इत्युक्ते सति भाष्यकारः वदति कार्यकारणभावसम्बन्धः एकः, यौगिकलक्षणसम्बन्धो अन्यः। यौगिकलक्षणसम्बन्धो मीमांसकमतेन। भर्तृहरिः विज्ञानवादिबौद्धमताश्रयेण वदति कार्यकारणभाव इति—वस्तुतस्तु समवायसम्बन्धः शब्दार्थयोः इति व्याकरणसिद्धान्तः। अतः भाष्यपर्यालोचने सर्वेऽपि दर्शनसिद्धान्ताः संगच्छन्त्येव। अतः बुद्धिस्थपरिकल्पितमर्थं शब्दः बोधयति इति वैयाकरणानां विषयः। अयं च सार्वतन्त्रसिद्धान्तो न, किन्तु प्रतितन्त्रं सिद्धान्तः। नैयायिकाः सर्वत्र न प्रतिघटन्ते। अस्तु नाम। 'बुद्धिसिद्धं तु तद्' इति गौतमसूत्रम्। नागेशो वदति, 'असतोऽपि बहिः, बुद्धिसिद्धम् बुद्धचा सिद्धं च अर्थं वदति—तस्य सूत्रस्य नायमर्थः नैयायिकैरुच्यते। प्रकरणान्तरं तत्। परन्तु दार्शनिकानां एष पन्थाः यत् शास्त्रान्तरे विद्यमानः यः कोऽपि पदार्थः यदि स्वस्यानुगुणः भवति तं प्रकारान्तरेण वक्रमार्गेण समन्वयं करोति। अतः बुद्धिरेव सर्वान् पदार्थान् गृह्णाति, तद्रूपा एव सत्ता बाह्यसत्ता, आरोपसत्ता, औपचारिकसत्ता इति व्यवह्रियते। बुद्धिस्थं पदार्थं

विहाय न कोऽपि प्रयोक्तुं शक्नोति। कालः किंरूपः इत्युक्ते न कोऽपि कालमति-वर्तते इति भर्तृहरिः सिद्धान्तयति। नाटके सूत्रधारः इव कालः सूत्रधार इति च वदति। एवं बुद्धिपरिकल्पितः अर्थः सर्वस्य आवश्यकः खलु। शशशृङ्गमित्युक्ते पार्थक्येन पदार्थाः सन्ति। सम्बन्धस्तु नास्ति। अत्रापि नास्ति इति वक्तव्यं खलु। शशस्तु प्रसिद्धः, शृङ्गमपि महिषे प्रसिद्धम्। तयोः सम्बन्धः नास्ति इत्येव वक्तव्यं खलु। विशिष्टं प्रसिद्धं मा भवतु नाम प्रत्येकं प्रसिद्धिः अस्त्येव। एवमेव प्रातिपदिक-संज्ञा कथम्? आचार्यैरुक्तम्—अस्तिशब्दः केवलं वर्तमानकालमाश्रित्य प्रयुज्यते। तदपि न सिद्धान्तः। अस्तिशब्दात् मतुप् इति उपाध्यर्थम्। अस्तिशब्दात् मतुप्-करणमित्युक्तम्। एवं च बुद्धिपरिकल्पितः पदार्थ एव शब्दबोध्यः। किं च वस्तुतः पर्यालोच्यमाने व्याकरणं लोकस्य पदार्थं न बोधयति। बुद्धिपरिकल्पितमेव अर्थं साधुत्वेन मन्यते शास्त्रम्। अभिधीयताम्, किञ्चिद् ब्रवीमि। अधिकम् इति शब्दः सर्वप्रसिद्धः। तस्य निष्पत्तिप्रकारः कथमित्युक्ते सूत्रकारः वदति, अध्यारूढशब्दात् कन्प्रत्ययः, आरूढशब्दस्य लोपः, एवम् 'अधिक' इति शब्दः। लोके शब्दार्थ-सम्बन्धः अस्ति न वा? पाणिनिः अधिकशब्दस्य निष्पत्तिम् एवमङ्गीकरोति—अध्यारूढशब्दात् कन प्रत्ययः, आरूढशब्दस्य लोपः अधिकमित्युच्यते। 'भवान अधिकः' इत्युक्ते अध्यारूढ इति अर्थो भवति। किञ्च विशालं हृदयम् इति वर्तते। विशालशब्दस्य व्युत्पत्तिप्रक्रिया कथम्? यौ पदार्थौ न कदापि न संगच्छेते, न समा-विशतः तत्र विशाल इति प्रत्ययौ विहितौ। विशाले शृङ्गे। महिषस्य शृङ्गे न कदापि एकीभवतः। तदर्थे अयं शब्दः निष्पन्नः। लोके अस्य महापुरुषस्य हृदयं विशालमित्युक्ते महिषशृङ्गवत् न कदापि एकीभवति इति नार्थः। पुनः शास्त्रीय-प्रक्रिया भिन्ना, लोकव्यवहारः भिन्नः। लौकिकमेव अर्थं स्वीकृत्य व्याकरणं क्रियते इति न नियमः। बुद्धिपरिकल्पितमेव अर्थं स्वीकृत्य व्याकरणं सर्वदा प्रवृत्तम्। नैयायिकानां शास्त्रं मार्गान्तरमस्तु नाम। इति प्रतितन्त्रं सिद्धान्तः, न तु सर्वतन्त्र-सिद्धान्तः। नमो महद्भ्यः।

[Peri Sūryanārāyaṇa again stressed the importance of accepting mental entities (*bauddha-sattā*). If the Naiyāyikas do not accept it, it should be remembered that their view is only one view in this matter. It is by no means universal.]

बदरीनाथ शुक्लः—अवगतमिदानीं यावत् तात्पर्यं श्रीमतां रेगेमहाशयानां रसेल-महोदयस्य मतमाश्रित्य यत् शब्देन यः अर्थः प्रतिपाद्यते सः अर्थः एण्टिटी (entity) इति।*—एण्टिटी (entity) अनया रीत्या व्याख्यातुं शक्यते यत् एण्टिटी

*In an atempt to grasp what Russell mean by 'entity', Badarīnāth Śuklajī had the following important exchange with Prof. Rege at this point.

(entity) नियमेन न बाह्यसत्ताविशिष्टं वस्तु, न वा बौद्धसत्ताविशिष्टं वस्तु,; अपि तु तत् बाह्यसत्ताविशिष्टम् अपि भवितुमर्हति कदाचित्, कदाचित् बौद्धसत्ता-विशिष्टमपि भवितुमर्हति, परन्तु अन्यथा न भवितुमर्हति ।

[Entity is that which in some cases has an external existence (*bāhya-sattā*) and in others a *bauddha-sattā* (mental existence). It can have no other kind of existence.]

रेगे—अन्यथाऽपि भवितुम् अर्हति ।

[No, it *can* have another kind of existence.]

शुक्लः—यदि अन्यथा भवति तद् भवद्भिः स्पष्टीकर्तव्यम् । यतो हि वस्तु हि तदेव भवितुमर्हति यद् बुद्ध्या गृह्येत अथवा यस्य बहिः सत्ता भवेत् । यस्य बहिः सत्ता न भवेत् बुद्धया च न गृह्येत, बुद्धेर्विषयो न भवति तत्कथम् उच्यते यत् शब्देन प्रति-पाद्यते? शब्देन प्रतिपाद्यत्वं नाम शब्दजन्यबुद्धिविषयत्वम्, बुद्धिविषयत्वमेव बौद्धिकी सत्ता ।

[This calls for clarification. Whatever is understood through words must either exist externally, that is, have a *bāhya-sattā* or it must be an object of cognition, which is what is meant by *bauddha-sattā*.]

Rege—बौद्धविषयः, स entity, न तु बौद्धपदार्थः ।

[Entity can be called an object of cognition. But not a mental object.]

शुक्लः—श्रूयताम्, ज्ञातम् । भवद्भिः यदुच्यते यद् entity बुद्धेः विषयः इति अवश्यम्, परन्तु बौद्धपदार्थः नास्ति । परन्तु बौद्धपदार्थस्य यदि अन्यएव अर्थो भवेत् यत् यः बुद्धेर्विषयः स एव बौद्धपदार्थः, न हि बौद्धपदार्थस्य बुद्धिविषयतातः भिन्ना काचन सत्ता । यः बुद्धेः विषयः स एव बौद्ध इति उच्यते । यदि इयं रीतिः तर्हि, entity is that which is object of a cognition or a notion.

[There has been a misunderstanding here. What we call a *bauddha padārtha*, a mental object, is nothing more than an object of cognition. It has no existence over and above a cognition.]

Rege: It is an object of some kind of awareness.

शुक्लः—अनया रीत्या entity is that, यत् बुद्धेः विषयः अथवा कदाचित्

देशे काले वा वर्तते। एवंभूतः यः पदार्थः entity, शब्दस्य अर्थः इति रसेलस्य मतम्। इदं यदि मतं वर्तते र्तांह अस्मिन् मते किं कश्चन दोषः, काचन त्रुटिः सम्भावयितुं शक्यते? इदमेव विचारणीयं वर्तते। Is the idea clear now ?

[The outcome is that an entity is either something which exists in time and space or is something which is the object of a cognition.]

रेगे—समीचीनम्।

शुक्लः—अमुमेव विषयमाश्रित्य अस्माभिः अग्रे प्रवर्तितव्यम्। अयं ममाभिप्रायः।

[This is the view that we must examine in our discussions now.]

पाहो—तत्र रसेलमहोदयानां मतोपस्थापनावसरे इदं अवश्यं वक्तव्यं यत् कालावच्छेदेन एव रसेलस्य मतं वक्तुं शक्नुमः। बालरसेलेन यदुक्तं लिखितं वा तत् प्रौढरसेलेन नाङ्गीकृतम्। 'प्रिन्सिपल्स आफ मैथेमेटिक्स' (Principles of Mathemetics) इति नामधेय-ग्रन्थे रसेलमहोदयेन 'बीइंग' (being) तथा 'एक्जिस्टेन्स' (existence) पदार्थयोर्मध्ये भेदः अङ्गीकृतः। 'बीइंग' (being) इति शब्दस्य अर्थः कः? 'एक्जिस्टेन्स' इति शब्दस्य अर्थः कः? भारतीय-दार्शनिकपदावली-पारिभाषिक-शब्दावलीद्वारेण अनयोः शब्दयोः अनुवादः कथं क्रियते। अयमेव प्रश्नः। मम तु अत्र प्रस्तावः यत् सांख्ययोगसिद्धान्ते सविषयकवृत्तयः या वर्तन्ते—निद्रां विहाय वृत्ति-चतुष्टयं भ्रमः, प्रमा, विकल्पः तथा स्मृतिः—एतासां वृत्तीनां वृत्तिविषयत्वं 'बीइंग' (being) पदवाच्यम्। 'बीइंग' (being) इति शब्देन रसेलेन तस्मिन् ग्रन्थे यः अर्थः अभिधीयते तस्य व्याख्यार्थं मया अयं प्रस्तावः भवतां सम्मुखं उपस्थाप्यते। तत्र सविषयक-विकल्पविषयत्वं यथा 'शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विकल्पः।' तत्र 'शशशृङ्गं नास्ति' इति तस्य विकल्पविषयत्वम्। शशशृङ्गस्य शब्दज्ञानानुपाति-विकल्पविषयत्वं भवतु नाम। रसेलेन 'एक्जिस्टेन्स' (existence) इति पदेन तत्र यः अर्थः अभिधीयते अस्माभिः अपि नैयायिकैः सत्ताशब्देन अथवा पदार्थशब्देन सः अभिधीयते। रसेलमहोदयः तस्मिन् ग्रन्थे 'एक्जिस्टेन्स' (existence) इति शब्देन यमर्थम् अभिधत्ते तम् नैयायिकाः 'पदार्थ'-इति शब्देन अनुवदन्ति। पदार्थशब्दः एक्जिस्टेन्स-(existence)-शब्दस्य पर्यायवाची। परन्तु 'बीइंग' (being)-शब्दस्य अनुवादार्थं नैयायिकानां नये तु न कोऽपि शब्दः वर्तते। परन्तु प्रौढरसेलेन वर्षद्वयानन्तरमेव तन्मतं प्रत्याख्यातम्। बालरसेलेन तस्मिन् ग्रन्थे यदेव उक्तं वर्षद्वयानन्तरं तन्मतं विहाय एतन्मतं स्वीकृतं यत् न तु सर्वे शब्दाः बाह्यार्थमभिदधति। केचन शब्दाः

वर्तन्ते—यथा—अथवा, इव, न, तेषां बाह्यार्थः नास्ति, वाक्येतु तेषां प्रयोगः भवति; न हि वाक्यप्रयोगान् विहाय तेषां अर्थं वक्तुं शक्नुमः। परन्तु 'गौः' इति शब्दस्य अर्थं वाक्यप्रयोगान् विहायैव वक्तुं शक्नुमः। तथा 'अयं ग्रन्थः', 'इयं लेखनी' इति।

बाह्यार्थः रसेलमते मानसिकः अर्थः (mental entity) इति उच्यते। परन्तु सर्वे शब्दा अनेन न्यायेन न वाक्ये प्रयुक्ता भवन्ति। यथा वैयाकरणानां मते निपातानां द्योतकत्वं अङ्गीक्रियते, न तु वाचकत्वम्। नैयायिकानां मते तु तेषां वाचकत्वं तथा कुत्रचित् द्योतकत्वमपि अङ्गीक्रियते। शब्दकोटिभेदेन अथवा शब्दप्रकारभेदेन एव वाक्ये तेषां प्रयोगः वर्तते प्रौढरसेलमतेन—इदं मे प्रतिभाति। नाहं रसेलतत्त्वज्ञः। रसेलस्य गाणितिक-तर्कशास्त्रज्ञोऽहम्। तेषां गाणितिकतर्कशास्त्रमेव मया अधीतम्। इदं मे प्रतिभाति यत् तैः शब्दविशेषाणां बाह्यार्थोऽङ्गीक्रियते, अपरेषां निपातानां तु वाक्ये प्रयोगः; न तु तेषां बाह्यार्थः। 'गो'-शब्दस्य यथा बाह्यार्थः तादृशरूपेण न तेषां बाह्यार्थः वर्तते, यथा 'मुखमिव चन्द्रः'। मुखस्य तु बाह्यार्थः वर्तते, चन्द्रस्य तु बाह्यार्थः वर्तते न तु 'इव'-शब्दस्य अर्थः उपमान-उपमेय-भावरूपः बाह्यार्थः अस्ति। 'इव'-शब्दः वाक्ये प्रयुज्यते। तस्य द्योतकत्वं भवतु। एतादृशं मतमेव प्रौढरसेलेन अङ्गीकृतम् इति मे प्रतिभाति।

Jha: According to Prof. Pahi, Russell holds that some words, like 'cow,' stand for external objects and their having a meaning consists in this fact. But some words, do not possess this kind of meaning, like, 'इव' (as) or 'अथवा' (or), these words do not stand for anything.

Guest: Such words are used in sentences, but they do not independently have any meaning like the word 'cow'. They have a meaning, but not in isolation. They are incomplete symbols. वाक्यगतत्वेनैव तेषां अर्थवत्त्वम्, न तु स्वातन्त्र्येण।

Jha: Pahi also pointed out that Russell has made a distinction between 'being' and 'existence'. But I myself am not clear about the import of this distinction. Prof. Pahi went on to say that no corresponding distinction was made in Sanskrit literature.

Daya Krishna: Dr. Pahi's central contention was that firstly we should be quite clear that Russell's position as has been presented here is that of the earlier Russell. Later Russell himself rejected this position completely. There must, therefore, have been

substantial reasons for Russell's rejection of his own earlier position.

The second point made by Dr. Pahi was that in Russell's earlier position there is a distinction between the notion of 'existence' and the notion of 'being'. While the notion of 'existence' can be relevantly rendered by the Sanskrit word '*padārtha*' in the Naiyāyika framework, there is no corresponding word in Sanskrit, this was a most important point he made, there is no corresponding concept to that of 'being' which we find in early Russell. Hence if Russell's thought is to be translated into the traditional Indian framework, we will have to find a corresponding term for the notion of 'being'.

Pahi: I also suggested a way. Within the Sāṃkhya-Yoga ontology there is the notion of *saviṣayakavṛtti*.

Daya Krishna: I think this is an important point of which we should take note. Pahi suggested that within the Sāṃkhya-Yoga framework there is the concept of *saviṣayakavṛtti*, which may be taken to correspond to the notion of 'being'.

The other point to which we should pay some attention—and I had pointed this out in the morning—is that there are words which themselves do not have meaning in the sense in which other words have meaning and yet they play a role in a sentence, they contribute to the total meaning of the sentence. Pahi has referred to words which are called logical constants, that is words like 'and', 'or', 'if', 'then', etc. which are used to combine sentences. You take one sentence and you take another sentence and you combine the two sentences. Now this combined sentence is also a sentence and the role that these 'logical connectives' play is a totally different role than that which is played by other kinds of words in sentences. I will go further and say that even in simple or atomic sentences, sentences which are not formed out of other sentences through combinations, there are radical differences between the roles which the different kinds of words occurring in them play. Some clearly designate certain objects and there are others which do not do so, like the word 'a', quantifier words like 'all', 'some', etc. These are some of the important points

which Pahi has raised and the discussion should proceed by taking due note of them.

Dixit: I think a distinction can be made in Sanskrit itself between 'being' and 'existence', and a word can be found in Sanskrit which stands for 'entity'. I do not have to coin such a word, it already exists. Take the two words *svatva* and *sattva.* Anything which has *svatva* is an entity. And over and above this, it may have *sattva*, i.e., existence. Anything that can be spoken of has *svatva.* It has *svatva* not because I know it but because it has its own identity, that is what makes it an entity. People wanted us to define entity. But an entity cannot be defined in the usual way. For usually we define something in terms of a larger class to which it belongs and the largest conceivable class is that of entities. So, if we try to define entity in the usual way we will have to begin by saying that an entity is something which *is*; and then would have to stop, being unable to proceed further, as we would not be able to fill anything in the blank. But we can describe an entity by saying that an entity is anything that has *svatva* and we can also say that some entities have *sattva* and others not. That is how we can come closer to the English terminology.

Arindam: I think it is rather unfortunate that we have chosen Russell as the representative defender of the concept of proposition. For one thing, this is one of the points on which Russell is found to be vacillating. Even in the principles where he comes closest to holding strongly the concept of proposition he uses language as if he sometimes means by proposition a sentence and sometimes a state of affairs. And it is not quite clear what he means by it. Now Dr. Pahi quite reasonably wants to discuss *prauḍha* Russell rather than the immature Russell. But unfortunately the mature Russell does not believe in propositions. So if we want to discuss Russell in the context of propositions at all, i.e., Russell as a defender of propositions, then we will have to discuss the Russell of the *Principles.* And that is the Russell who makes the distinction between being and existence. And if we talk of the Russell who drops the distinction between being and existence, than it will be difficult to see, and that would make it more interesting, how in spite of dropping this distinction, in spite of

being of the opinion that only things that exist, be they mental or physical, are independently meant by words (and there obviously are words which do not have meaning in isolation), he can defend the notion of proposition. One thing I was a little uneasy about was that when Prof. Pahi's statement was being translated by Dr. Jha, it was stated as Russell's later view that not all words mean external objects, for one immediately would jump to the conclusion that some words stand for objects which do not have external reality. This is not Russell's view. His view rather is that if a word in isolation means an object at all, it means an external object. Otherwise the word does not mean any object at all, it has no meaning in isolation. This is what makes the position so strange and so interesting. For instance there is his famous opinion that a definite description like 'The present king of France' does not have any meaning in isolation; he even calls it a meaningless symbol, an incomplete symbol, which never-theless contributes to the meaning of a sentence. But the Russell, who says this, does not believe in a proposition which is typically what is designated by or expressed by even a false sentence. A false sentence does not picture or does not stand for a fact, a state of affairs which obtains. But the minimum which the defender of a proposition has to say is that a false sentence stands for a proposition as much as a true sentence does. In the statement* we have before us, a most elegantly translated statement, this distinction has been made very clearly: there is a sentence, there is a fact and in between the two there is the proposition. And that is an opinion which Russell gives up when he drops the distinction between being and existence. Now the interesting questions is: is there a link between these two views? The moment Russell drops the distinction between being and existence and confines his talk to existent objects he also drops the notion of proposition. So I want to raise the question: whether for admitting propositions it is also necessary to admit objects other than real or existent objects. For otherwise what will be the designa of false sentences?

*The speaker is referring to the Sanskrit statement given in Introduction.

['गणितसिद्धान्ताः' इत्याख्ये ग्रन्थे रसेलमहोदयः बीइंग (being)-एक्जिस्टेन्स (existence) मध्ये भेदं करोति। इदमपि स्वीकरोति यत् प्रोपजिशन इति (proposition) वाक्येन प्रकाश्यमानाः सन्तः सत्यं मिथ्या वा वस्तुदृष्ट्या भवन्ति। अनन्तरं बीइंग प्रोपजिशन्समध्ये कृतं भेदं ते परित्यजन्ति। तथैव प्रोपजिशन्सः वाक्येभ्यो वस्तुभ्यश्चातिरिक्ता भवन्तीति स्वमतं जहाति। किमनयोर्विचारयोः कश्चन संबन्धोऽस्ति? प्रोपजिशन् संबन्धिविचारस्य परित्यागे मिथ्यावाक्य-विचारः कथं भविष्यति?]

Lath: I would like to ask a question regarding the distinction which Shāstrījī (Perī Sūryanārāyaṇa Śāstrī) has made between *bāhyārtha* and *bauddhārtha*. There seems to be one instance in the tradition itself where the distinction does not apply and that is Nāṭya. When Abhinavagupta and others discuss *nāṭya* they say that the knowledge which *nāṭya* gives rise to is neither doubt (*saṁśaya*) not illusion (*bhrama*) nor false *mithyā*. Now I would like to raise the question: how is *nāṭya* to be characterized? Is it *bāhyārtha* or *bauddhārtha*? It appears to me that *nāṭya* is a very ambiguous entity from this point of view and I would like reactions to this point.

[बाह्यार्थबौद्धार्थभेदः सूर्यनारायणशास्त्रिणा समाख्यातः। सम्यङ्मिथ्यासंशय-भ्रमादिप्रतीतिभ्यो भिन्ना नाट्ये प्रतीतिरित्यभिनवगुप्तादीनां मतम्? तर्हि नाट्य-प्रतीतिः किंरूपा भवतीति व्याख्यातुमवशिष्यते।

पाण्डुरङ्गी—पदार्थेषु बौद्धः पदार्थः, बाह्यः च पदार्थः इति यो विभागः कृतः तस्य मर्म न मया ज्ञातुं शक्यते, यतो हि नाट्यस्य यः अनुभवः स किं बाह्यरूपः, उत आन्तरः, उत ततोऽपि भिन्नः इति विचार्य तस्य स्वरूपं वर्णयितुं न शक्यते इति नाट्यशास्त्रेषु निरूपितम्।

लाठः—नाट्यस्य ज्ञानं न संशयात्मकं न तु भ्रमात्मकं न मिथ्यात्मकं न सदात्मकं वा इति उच्यते आलङ्कारिकैः।

पाण्डुरङ्गी—तत्र प्रायेण प्राशस्त्यमुखेन अर्थवादतया उक्तं स्यात्। तथापि शास्त्रिपादैः यदुच्यते स च अनुभवः कीदृशः? न सन्देहरूपः, न निश्चयरूपः, न भ्रमात्मकः इति तत्रैव उक्तम्। अतः नाट्यदर्शनेन यः अनुभवः भवति स च अनुभवः किंरूपः इति वक्तव्यम्। बौद्धो वा बाह्यो वा उभयात्मको वा।

सूर्यनारायणशास्त्री— आचार्याः, शब्दः कीदृशमर्थं बोधयतीति विवादविषयः। न तु प्रत्यक्षेण दृश्यमानस्य नाट्यस्य विषये अयं सन्देहः। 'क्लान्तः किं न मृतोऽथवा' इति श्लोके अनुभवं प्रदर्शयति। तत्र शब्दस्य प्रसक्तिः नास्ति खलु।

सभासत्— नाटचपठनेन भवति।

सूर्यनारायणशास्त्री—नाट्यग्रन्थपठनं नाम शब्दः। तत्रविषये तु अस्मत् सिद्धान्त एवावशिष्यते। यदि केवलं प्रत्यक्षतया दुष्यन्तादिकं भूमिकां धृत्वा यः नटः नटति तत्र प्रात्यक्षिकं ज्ञानम् तत्तु इन्द्रियजन्यं ज्ञानं न तु शाब्दम्। अस्माकं विषयस्तु शब्देन यः बोध्यमानः अर्थः सः बाह्यरूपः उत बुद्धिपरिकल्पितो वा इति। भवदुक्तं नाट्यं नाम प्रात्यक्षिकं, इन्द्रियसन्निकर्षजन्यं ज्ञानं तु प्रत्यक्षम्, न तु शाब्दम्। तद्विषये भवतां प्रश्न एव नास्ति। नाटचदर्शनेन संवादः, भ्रमः विकल्पो वा इति यदुच्यते यथानुभवं तत् स्वीक्रियताम्। न शाब्दः सः, तत्र अस्माकं प्रसक्तिरेव नास्ति। शब्दः कीदृशमर्थमभिधत्ते इति विषयः प्रस्तुतः। भवद्भिः तु प्रत्यक्षज्ञानम् अधिकृत्य उच्यते तत्सन्दर्भ एव नास्ति। अथ वाक्यार्थं इति उच्यते, अस्मत्सिद्धान्त एव अवशिष्यते। यदि लोके प्रत्यक्षेण दृश्यते किमपि वस्तु तन्नास्ति इति न ब्रूमः वयम्। यदि लोके अस्ति, तादृशमर्थं शब्दः बोधयति। तथा च, शब्दः सत्ताविशिष्टमेव अर्थं बोधयति इति सिद्धान्ते अभ्युपगम्यमाने 'नलः पूर्वम् आसीत्, इदानीं नास्ति, तर्हि नलशब्दवाच्यत्वं कथं तस्य नलस्य। अतः भवद्भिः उच्यमानः प्रश्नः प्रत्यक्षज्ञानमधिकृत्य कृतः। यदि कालिदासादिनाटकग्रन्थे पठचमाने यादृशं ज्ञानं जायते इत्युक्तं भवद्भिः तत्र अस्मत्सिद्धान्त एवावशिष्यते। यदि कश्चन लोकसिद्धोऽर्थः, स सत्ताविशिष्टो भविष्यति। अन्यथा तु इन्द्रलोकगमनं दुष्यन्तस्य वर्णितम्। इन्द्रलोकं प्रति मनुष्यः कथं गच्छति? अतः केवलं परिकल्पितमेव तत्। अतः शब्दाः बुद्धिसत्ताविशिष्टमर्थं बोधयति इत्येव अङ्गीकर्तव्यं खलु। उर्वशी आगत्य शकुन्तलाम् आनिनाय—केवलं परिकल्पितोऽयमर्थः। तमेव बुद्धिपरिकल्पितमर्थमादाय शब्दः प्रवर्तते इति न कोऽपि संशयलेशोऽपि। अतः अस्मत्सिद्धान्त एव अवशिष्यते।

परन्तु एकं वक्तव्यम् अस्ति—रसेलपण्डितः नैयायिकः इति मम विश्वासः। कुतः? वाक्यार्थबोधे द्रव्यस्य प्राधान्यं अङ्गीकरोति। सः नैयायिकसिद्धान्तः खलु। मीमांसकः वैयाकरणो वा द्रव्यस्य मुख्यविशेष्यत्वं न अङ्गीकरोति। शब्दस्य सत्ताविशिष्टं वस्तु अर्थः इत्युक्तं भवति। भवतु नाम। प्रत्युत सः सिद्धान्तः अन्यथा अस्तु नाम। सः सिद्धान्तः सर्वैः अङ्गीक्रियते न वा इत्यत्र विप्रतिपत्तिः। एकपक्षमाश्रित्य प्रवृत्तः रसेलस्य सिद्धान्तः। किञ्च सर्वेऽपि लोकाः नैयायिकमतमेव आद्रियन्ते। कुतः? यथा इदानीं चलचित्रव्यवहारः। आकर्षति तत्शास्त्रम्। कुतः? किञ्चित्कारणमस्ति।

पठितुः पाठयितुर्वा यथार्थज्ञानं तर्कशास्त्रे न भवति। साध्यतावच्छेदकं, साध्यतावच्छेदकावच्छेदकम् एवं सहस्रवर्षपर्यन्तं वक्ष्यमाणे कोऽपि अनुभवः जायते। परन्तु निष्कृष्य भवदुक्तस्य वचनस्य को वा अर्थः इत्युक्ते न कोऽपि जानाति। केवलम् आकर्षति। अतः रसेलपण्डितः नैयायिकः। मुख्यविशेष्यत्वं द्रव्यस्यैव अङ्गीकरोति। वस्तुतः सत्ताविशिष्टं पदार्थं शब्दः बोधयति इत्युक्तम्। सः प्रतितन्त्रसिद्धान्तः। अस्तु नाम। स सिद्धान्तः सङ्घटते न वा इत्युक्तौ तु सङ्ग्रामविषयः सः। नमो महद्भ्यः।

[The point Mukund Lath made concerning drama and the problem of categorising it, found little response. Perī Sūryanārāyaṇa remarked that drama is not relevant to our discussion, for it does not produce *śābdabodha* (verbal cognition); it is an object of direct sense-perception. It is a different matter, however, when we *read* a drama. But the cognition that is produced in such a case readily falls within the purview of the grammarian's doctrine of mental entities.]

श्रीनिवासशास्त्री—देवदत्तः इति पदं संज्ञावाचकं, देवदत्तरूपं द्रव्यं वदति इत्येवात्र चिन्त्यते। अतः पदस्य अर्थः कः? गुणवाचकशब्दस्य। द्रव्यवाचकशब्दस्य संज्ञाशब्दस्य च अर्थः कः इति प्रश्नः। देवदत्त इति संज्ञाशब्दस्य कोऽर्थः? कुशलः इत्युक्तौ—'कुशलः'—गुणवाचकः शब्दः, तस्य कः अर्थः, इदानीं भवन्तः वदन्तु।

तत्र शब्दानां कुत्र शक्तिः, शक्यः अर्थः कः, इति विचारः। तत्रापि विशिष्य संज्ञाशब्दानां, गुणवाचकानां च शब्दानां कस्मिन्नर्थे शक्तिः, शक्यार्थः कः इति विचारः प्रक्रान्तः वर्तते साम्प्रतम्। तत्र भगवता भाष्यकारेण चतुष्टयी शब्दानां प्रवृत्तिः जातिशब्दाः, गुणशब्दाः, क्रियाशब्दाः, यदृच्छाशब्दाश्च इत्युक्तं भाष्ये। यदृच्छाशब्देषु संज्ञाशब्दा अन्तर्भवन्ति। अर्थात् प्रवृत्तिनिमित्तं किमपि अनपेक्ष्य यदृच्छया स्वेच्छया कृताः संज्ञाः संज्ञाशब्दत्वेन अभिधीयन्ते, देवदत्त-डित्थ-डवित्थादयः। न तत्र देवेन दत्तः इति अवयवार्थस्य यौगिकस्य विवक्षा वर्तते। केवलं देवदत्त इति कस्यचित् नाम क्रियते। न तत्र कोऽप्यभिसन्धिः। यथा राम इत्यत्र रमैति इति वा रमन्ते योगिनो अस्मिन् इति वा रामः इति संज्ञाशब्दत्वेऽपि व्युत्पत्तिम् आश्रित्य प्रवृत्तिनिमित्तं किञ्चित् अवलम्ब्यैव शब्दः साङ्केतिकः कृतः। न तथा, न तादृशाः शब्दाः अत्र विवक्षिताः। ते खलु यौगिकाः शब्दाः। परन्तु केवलं डित्थ-डवित्थादयः देवदत्तादयः ये शब्दाः वर्तन्ते तेषां तावत् संज्ञाशब्दत्वेन व्यवहारः। तत्र संज्ञैव अर्थात् संज्ञा-व्यक्तिरेव तत्र बोध्यते। तत्र देवदत्तत्वं, तत्रापि जातिर्हि शक्यार्थका इति केषाञ्चिदभिप्रायः वर्तते। कथं वा तावत् एकस्यां व्यक्तौ कृतायां संज्ञायां जातिरिति वक्तुं शक्येत इति चेत् देवदत्तेऽपि तत कौमारावस्था, यौवनावस्था, वृद्धावस्था

इति अवस्थाभेदमाश्रित्य देवदत्तत्वं जातिरेव तत्र अभिधीयते इति कैयटः व्याख्याति। न सन्ति यदृच्छाशब्दाः, त्रयी शब्दानां प्रवृत्तिः इति पक्षान्तरं वर्तते। महाभाष्यकृता सोऽपि पक्षः तत्र उपस्थापितः। तत्र विमर्शकाश्च कथयन्ति—न सन्ति यदृच्छाशब्दा इति। न सन्ति एवं यदृच्छाशब्दाः इति भाष्यकारस्यैव वचनम्। परन्तु तेषां शब्दानां का गतिः विद्यते? अर्थबोधो भवति वा न वा इति चेत्, बोधः न भवति इति न ब्रूमहे। संस्कृतभाषायां तत्र साङ्केतिकाः शब्दाः नैव सन्ति। सर्वेऽपि यौगिकाः शब्दाः एव। संज्ञाशब्दा न सन्त्येव इति। ते च शब्दाः इतराभ्यः भाषाभ्यः आदृताः संस्कृतीकृताः इति नव्यानां विमर्शकानां केषाञ्चिदभिप्रायः वर्तते। इति चेत् कोऽभिप्रायः? तत्रापि तत्र न हि तावत् प्रवृत्तिनिमित्तं विहाय कश्चिदपि शब्दः कञ्चिदर्थमभिधत्ते इत्येव। त्रयी शब्दानां प्रवृत्तिः इति वदतां, न सन्ति यदृच्छाशब्दाः इति वदतां च आशयः एवमेव वक्तव्यः। तत्र गुणवाचकानां शब्दानां च गुणप्रतिपादकत्वं वर्तते एव गुणद्वारा। अतएव जातिशब्दाः, क्रियाशब्दाः, गुणशब्दाः सन्तीति उक्त्वा शुक्लः, नीलः, पीतः इत्येव उदाहृतं भाष्ये। अतः गुणशब्दाः ये वर्तन्ते तावत् ते पृथक् शुक्लः इति चेत् गुणवाचक एव शब्दः। यदा तावत् शुक्लो घटः, नीलो घटः इत्युच्यते तदानीं 'गुणे शुक्लादयः पुंसि, गुणिलिङ्गी तु तद्वति' गुणिवाचकत्वमपि अभ्युपगम्यते। गुणद्वारा गुणिनं बोधयति इति, गुणविशिष्टम् अर्थं बोधयति इति अत्रापि अर्थः कल्प्यते अस्माभिः वैयाकरणैः।

Pandurangi: Pandit Śrīnivāsa Aiyaṅgāra in answer to two questions raised by Russell or rather the two positions taken up by Russell explains the Vaiyākaraṇa position. So far as words like 'Devadatta' are concerned they are regarded as *saṁjñā-śabda* or *yadṛcchā-śabdas* in grammar. And it is held that they do designate the persons concerned. Therefore this view more or less agrees with Russell's view. For Russell also they are *dravya-vācaka* or *vyakti-vācaka*.

So far as words like '*kuśala*' are concerned, the Vaiyākaraṇa view is that they are *guṇa-vācaka* and this view also agrees with Russell's view. But a section of *Vaiyākaraṇas* is of the view that all words are *jāti-vācaka* including the *yadṛcchā-śabdas* or *saṁjñā-śabdas* as well as *guṇa-vācaka-śabdas*.

Thus the majority of Vaiyākaraṇas agree with Russell in holding that words like 'Devadatta' convey *dravya* and words like '*kuśala*' convey *guṇa*, though a section of them holds that all words are *jāti-vācaka*.*

* **Śrīnivāsa Śāstri also said: The Naiyāyikas think that all words stand for**

Guest: Does the word 'white' stand for the white-(ness) of any white thing or the white-(ness) of the particular white thing which is under reference or any white thing whatsoever?

Pandurangi: This depends on how the word is being used. If it is used as an adjective as in 'this white pot' it stands for the colour of that particular object. But if you use it in isolation, just *śukla*, then it stands for the white quality of all.

Guest: All or any?

Pandurangi: When you use it as a substantive it refers to all. If you use it as an adjective itstands for the quality of that particular thing which is indicated by the corresponding substantive.

With regard to the question 'all or any?' it must be understood that when we say 'all' we mean 'any'. For 'all' cannot be taken to mean all taken together; 'all' can only mean 'any of them'.

Guest: Any or every?

प्रह्लादाचार्यः—तत्र न्यायमते तावत् देवदत्तादि-संज्ञा-शब्दानां तत्तद्व्यक्तित्वावच्छिन्ने शक्तिः। देवदत्तः इत्युक्तौ तद्व्यक्तिं बोधयति। तन्निष्ठः तद्व्यक्तित्वधर्मोऽपि तत्र बोध्यते। देवदत्तत्वं जातिः न भवितुमर्हति। यद्यपि उक्तं तत्र बालः देवदत्तः, युवा देवदत्तः, वृद्धः देवदत्तः—एषु देवदत्तेषु विद्यमानं देवदत्तत्वं जातिः भवतीति, परन्तु बालः देवदत्तः मृतश्चेत्, स युवा न भवति चेत्, युवा देवदत्तः नास्त्येव। बहुषु, अनेकेषु धर्मिषु विद्यमानः कश्चन धर्मः जातित्वेन ग्रहीतुं शक्येत। तादृशी वस्तुस्थितिः नास्त्येव न्यायमते। संज्ञाशब्दाः तद्व्यक्तिं वाचयन्ति, तद्व्यक्तित्वरूपधर्मविशिष्टं वदन्ति इत्येव तेषामभिप्रायः। एवं कुशलादिशब्दाः। तत्र कौशल्यं नाम किं तद् विचारणीयम्। कुशलत्वविशिष्टं बोधयति कुशलशब्दः।

---

jātis (universals). Individuals such as Devadatta are also *jatis*, because Devadatta is, in truth, not one entity but a conglomeration of many entities: consisting of the child Devadatta, the young Devadatta, the old Devadatta etc. These constitute distinct entities because the body of the young Devadatta, is totally different from that of the child Devadatta, every cell in the body being new. Similarly the old Devadatta is quite distinct from the young Devadatta. Thus in referring to the individual Devadatta, we actually refer to a *jāti*.

कौशल्यं नाम प्रतिभावत्त्वम् । प्रतिभावान् कुशलः इति अभिप्रायेण कुशल इति व्यवह्रियते तर्हि तत्र प्रतिभा नाम बुद्धिः, जातिर्न भवति । यद्यपि नैयायिकैः 'जात्याकृतिः व्यक्तयः पदार्थाः' इत्येवं न्यायसूत्रेण जात्याकृतिविशिष्टो व्यक्तिः पदेन बोध्यते इति उच्यते परन्तु सामान्यतः इयमुक्तिः स्यात् । सर्वत्र एवं वक्तुं न शक्यते । जात्यवाचका अपि शब्दाः सन्ति । तत्र शुक्लशब्दः गृहीतः । शुक्ल इति शब्दः द्रव्यवाचकोऽपि भवति गुणवाचकोऽपि भवति इत्युक्तम् । यदा शुक्लशब्दः द्रव्यवाचको भवति, 'शुक्लः घटः' इत्युच्यते । तत्र शुक्लत्वं नाम किम्? शुक्लत्वं नाम शुक्लरूपम् । शुक्लरूपम् च गुणः । एवञ्च गुणविशिष्टं वस्तु बोधयति तत्र शुक्लशब्दः । शुक्लत्वं नाम शुक्लरूपं तत्र । शुक्लः घटः इत्युक्तौ शुक्लरूपविशिष्टः घटः । अस्मिन् घटे यत् शुक्लरूपं वर्तते न तत् शुक्लरूपं सर्वत्र । शुक्लरूपं जातित्वेन ग्रहीतुं न शक्यते । शुक्लरूपाणि शुक्लवस्तुषु भिद्यन्ते । तस्मात् शुक्लं तत्र जातिर्न भवति किन्तु गुण एव । परन्तु गुणवाचकः शुक्लरूपः इति गृह्यते । शुक्लं रूपम् इत्यत्र । सर्वेषु शुक्लरूपेषु शुक्लत्वं नाम काचन जातिः अङ्गीक्रियते नैयायिकैः । एवं च शुक्लशब्दः गुणवाचकश्चेत् जातिविशिष्टवाचकः, द्रव्यवाचकश्चेत् गुणविशिष्टवाचकः इति तत्र व्यत्यासः तैः क्रियते इत्येवं मन्ये ।

Pandurangi: I am now only summarising what Shri Prahlādācārya has said. Though according to one of the Nyāya *sutras* *jāti*, *ākṛti* and *vyakti* constitute the meaning of a word, the emphasis is on *vyakti*. Shri Prahlādacārya has argued against the meaning of a word being taken as *jāti* rather than elaborating the Nyāya position as a whole, which I hope he will do later.

He presented the Nyāya view that a *saṁjñā* word like 'Devadatta' cannot be treated as *jāti-vācaka* on the ground that it refers to various phases of Devadatta like young Devadatta, old Devadatta, etc. Secondly he argued that a *guṇa-vācaka* word like *śukla* cannot be taken in the way the Vaiyākaraṇas do. As an adjective (as used in '*śuklaḥ ghaṭaḥ*'), it refers to a particular colour inhering in the *ghaṭa* which is being referred to and not to the white colour in general. But when used in isolation it refers to the white colour in general.*

*Prahlādacārya also raised an objection to the Nyāya view of conceiving the individual Devadatta as a *jāti*. Supposing, he asked, Devadatta dies while still a child, how, then, shall we be able to attach *jāti*hood to him? The word 'Devadatta' would then refer to an individual. It was this point to which Śrīrāma Pāṇḍeya took great objection.

श्रीरामपाण्डेयः—न्यायसिद्धान्ते चैत्रत्वं न जातिः इति न अद्यावधि मया श्रुतम्। चैत्रत्वं जातिरेव। यतो हि यथा प्रयुक्तं–'चैत्रो जातः मृतः'। कुमारावस्थायां वर्तमानो वा युवावस्थायां वृद्धावस्थायां वा यदा जातो मृतः तदा कथं भेदः स्थापयितुं शक्यते? अनेकेषु वर्तमाना जातिर्भवति। किन्तु एकस्मिन् देवदत्ते म्रियमाणेऽपि कश्चन अन्यः देवदत्तः यदा कुमारावस्थायां, बाल्यावस्थायां युवावस्थायां वृद्धावस्थायामवतिष्ठते तदा किं चैत्रत्वं द्रव्यत्वं जातिः भवति, न? इति न्यायसिद्धान्ते नास्ति। देवदत्तत्वं चैत्रत्वं जातिरेव। अतएव मीमांसकैः उच्यते सर्वेऽपि जातिवाचकाः। यथा भवता उच्यते, गुणप्रवृत्ति-निमित्तकः शुक्लः शब्दः 'शुक्लो घट' इति उच्यमाने शुक्लरूपवत् घटः, शुक्लाभिन्नः घटः इत्यपि बोधः जायते। अभेदसंसर्गावच्छिन्नशुक्लत्वावच्छिन्न-प्रकारताकघटत्वावच्छिन्नविशेष्यताको बोधः भवति। शुक्लपदार्थेन सह घटस्य अभेदोऽपि जायते। अतः तत्र शुक्लशब्दः गुणिवाचकः। किन्तु जातिसमवायः सम्बन्धस्य प्रत्येकपदानां नार्थः अपि तु जातिप्रकृत्यनिमित्तका यावन्तः शब्दाः तेषां पदानां एव ते अर्थाः, जातिः समवायः व्यक्तिश्च। किन्तु आकाशत्वं न जातिः, अतः तस्य पदस्य अर्थः न हि जातिः न वा समवायः, किन्तु यथा चतुष्टयी शब्दानां प्रवृत्तिः इति तैः उक्तम् जातिवाचकाः, गुणवाचकाः क्रियावाचकाः यदृच्छावाचकाः। यदृच्छावाचकेषु संज्ञावाचकाः शब्दाः आयान्ति। तत्र जातिर्न विद्यते इति कैरपि नैयायिकैः अङ्गीकृतम् इति अस्माभिः समर्थ्यते चैत्रत्वं जातिरेव।

[Reacting strongly to Prahlādacārya's remarks, Paṇḍeya asserted the 'official' Nyāya view that individuals such as Devadatta do form a *jāti*. However, modifying his earlier stand, he added that the meaning of *every* word need not be *jāti*, *vyakti* and *samavāya*. The word '*ākāsa*', for instance, does not stand for a *jāti* since *ākāśatva* is not a *jāti*.]

श्रीनिवासशास्त्री—अनेकानुगतः धर्मः इत्युक्त्वा देवदत्तत्वं जातिः वक्तुं शक्यते इति कश्चन पक्षः स एव वा अङ्गीकर्तव्यः। अथवा ते कथमुपपादयन्ति—देवदत्त-नामकः कश्चन बालकः उदभूत् सः बाल्ये एव मृतः। द्वितीयावस्थां नैव प्राप्तः। बाल्येऽपि तं देवदत्त इत्येव वयमवदाम परन्तु द्वितीयावस्थां नैव आगतवान् स। तर्हि तत्र देवदत्तत्वप्रकारकं देवदत्तविशेष्यकं ज्ञानमस्माकमभूत्। तदानीं देवदत्तत्वं जातिः इति कथं वक्तुं शक्यते? अतः देवदत्तत्वं न वयं जातिमङ्गीकुर्मः इति ते वदन्ति। ततः समीचीनः स अभिप्रायः इत्यहं मन्ये।

बदरीनाथशुक्लः—देवदत्तशब्दस्य कोऽर्थः, कुशलशब्दस्य कोऽर्थः इत्येव विवादः विद्यते। तत्र देवदत्तशब्दस्य एकः अर्थः रसेलमतानुसारेण उक्तः यत् देवदत्तशब्दस्य

अर्थः देवदत्तनामकव्यक्तिविशेषः, देवदत्त इति नाम धारयन् यः विशेषः स देवदत्त इत्युच्यते। एतन्मतानुसारेण देवदत्त इति नामैव देवदत्तशब्दस्य प्रवृत्तिनिमित्तम्। देवदत्तनामा यः स देवदत्तः। परन्तु नैयायिका इत्थं मन्यन्ते—देवदत्तशब्दः द्विधा श्रूयते 'देवदत्तः स्थूलः' 'देवदत्तः कृशः' इति यत्र देवदत्तशब्दः शरीरमभिवदति। यतो हि कार्श्यं स्थौल्यं वा शरीरगतधर्मः न तु आत्मगतः धर्मः। 'देवदत्तः जानाति' इत्येवमपि उच्यते। ज्ञानाश्रयत्वं न देवदत्तशरीरस्य किन्तु देवदत्तात्मनः वर्तते। अतएव देवदत्तशब्दः आत्मन्यपि प्रयुज्यते, कुत्रचित् स्थलेषु शरीरेऽपि प्रयुज्यते—देवदत्तः स्थूलः कृशः इत्यादिस्थलेषु। अतएव इदं विचारणीयं भवति यत् देवदत्तशब्दस्य कोऽर्थः? तर्हि यथा उच्यते यत् देवदत्तशब्दस्य प्रवृत्तिनिमित्तं तत्तद्व्यक्तित्वम् इति अनया रीत्या। तस्यां रीतौ इदं गौरवमायाति यत् बाल्यादारभ्य वृद्धावस्थापर्यन्तं यावन्तो देवदत्तदेहाः भवन्ति, अनेके भवन्ति ते सर्वे। बालदेहोऽपि देवदत्त इति उच्यते। तर्हि यदि देवदत्तपदस्य प्रवृत्तिनिमित्तं तद्व्यक्तित्वं स्यात् तर्हि विभिन्न-देवदत्तव्यक्तिनिष्ठाः तद्व्यक्तित्वधर्माः, तद्विशिष्टाः देवदत्तपदस्य शक्याः स्युः, तर्हि तद्व्यक्तित्वे गौरवं स्यात्। यदि बाल्यादारभ्य वृद्धावस्थापर्यन्तं विभिन्नेषु देहेषु एका देवदत्तत्वजातिः अङ्गीक्रियते तर्हि एका जातिः देवदत्तशब्दस्य प्रवृत्ति-निमित्तं भवति, प्रवृत्तिनिमित्ते लाघवं भवति। अनया रीत्या नैयायिकाः वदन्ति देवदत्तादिशब्दानां प्रवृत्तिनिमित्तं जातिः न तु तत्तद्देहगतं तत्तद्व्यक्तित्वम्, अनेकेषां तत्तद्व्यक्तित्वानां प्रवृत्तिनिमित्तत्वकल्पनायां गौरवात्। यद् भवद्भिः उक्तं यत् कश्चन बालकः उत्पन्नः तुरीयावस्थां प्राप्तः। तत्र इदं विचारणीयम् कश्चन बालकः, कश्चन युवा, कश्चन वृद्धः। परन्तु यस्मिन् क्षणे कश्चन बालकः जायते तत्क्षणादेव तस्य शरीरस्य विकासो वा भवति ह्रासो वा भवति। तत्क्षणादेव भवति। एतत् कथमपि न भवति यत् विकासः ह्रासो वा न भवति। तर्हि यदि सः क्षणद्वयमपि जीवति, क्षणत्रयमपि जीवति तदापि तावन्मध्ये तदीये देहे विकासः ह्रासो वा भवत्येव। अतएव इदं मया स्थापितं वर्तते यत् देवदत्तत्वादिकं लाघवात् जातिः। सा जातिः यदि शरीरनिष्ठा तर्हि देवदत्तशब्दः शरीरपरः स्यात्, तर्हि देवदत्तः जानाति इत्यत्र कथं सङ्गतिः स्यात्? तर्हि अस्मिन् प्रसङ्गे उच्यते, अनया रीत्या वक्तुं शक्यते—देवदत्तशब्दस्य प्रवृत्तिनिमित्तं देवदत्तत्वजातिः। परन्तु प्रवृत्ति-निमित्ततावच्छेदकः, शक्यतावच्छेदकतावच्छेदकः सम्बन्धः कः इति विचारणीयम्। तर्हि समवायश्वासविशिष्टचेष्टासाधारणचेष्टानुकूल-कृतिमच्चेष्टाककृतिमदन्य-तरसम्बन्धेन देवदत्तत्वजातिविशिष्टः देवदत्तशब्दस्य अर्थः। तर्हि देवदत्तशब्दस्य प्रवृत्तिनिमित्तं देवदत्तत्वजातिः। परन्तु प्रवृत्तिनिमित्ततावच्छेदकसम्बन्धः अन्यतर-सम्बन्धः। अनया रीत्या देवदत्तशब्दस्य शरीरपरत्वमपि विद्यते, आत्मपरत्वमपि विद्यते। देवदत्तादिना सर्वेषां सङ्गतिर्भवति। देवदत्तत्वस्य जातित्वमपि सार्थकं

भवति। कुशलशब्दस्य यदुच्यते—तर्हि कुशलशब्दः नीलादिशब्दसमानः। तर्हि नीलपदं नीलरूपमपि बोधयति, नीलरूपवदपि बोधयति। 'नीलो घटः' इत्यत्र नील-रूपवन्तं बोधयति, 'नीलं रूपम्' इत्यत्र रूपम् बोधयति। इदानीमिदं विचारणीयम् यत् नीलशब्दस्य नीलरूपे शक्तिः, नीलरूपवति वा शक्तिः, उभयत्र वा शक्तिः। यदि उभयत्र शक्तिः कल्प्यते तर्हि नानार्थकत्वमायाति, गौरवं भवति। अतएव नील-शब्दस्य शक्तिः वस्तुतः नीलत्वजातिविशिष्टेऽर्थे। रूपत्वजात्या या नीलत्वजातिः तद्विशिष्टे नीलरूपे नीलपदस्य शक्तिः। यत्तु नीलपदं नीलवति वर्तते तत्र नीलपदं लाक्षणिकम् इति नैयायिकानां सिद्धान्तः। 'नीलो घटः' इत्यत्र नीलपदं लाक्षणिकम्। अनयैव रीत्या कुशलशब्दः बुद्धिवदर्थकः। 'देवदत्तः कुशलः' इत्यस्य अर्थः देवदत्तः बुद्धिमान्। तर्हि कुशलशब्दस्य प्रवृत्तिनिमित्तं बुद्धिः। तर्हि अत्रापि अनया रीत्या तु न वक्तुं शक्यते यत् कुशलशब्दस्तु वस्तुतः गुणप्रवृत्तिनिमित्तकः। यतो हि यथा नीलशब्दस्य नीलरूपेऽपि प्रयोगः भवति तथा कुशलशब्दस्य बुद्धौ प्रयोगो न भवति बुद्धिमत्येव भवति। अतएव कुशलशब्दस्तु बुद्धिप्रवृत्तिनिमित्तिक एव शब्दः अर्थात् गुणप्रवृत्तिनिमित्तकः शब्दः तर्हि कुशलशब्दः गुणप्रवृत्तिनिमित्तकः। इदानीं भवतां यः प्रश्नः वर्तते यत् कुशलशब्दः सामान्यशब्दः, अर्थात् यावन्तः बुद्धिमन्तः तेषां सर्वेषां बोधकः कुशलशब्दः अथवा कुशलशब्दः बुद्धिमद्विशेषस्य बोधकः? तर्हि भवद्भिः समाहितं यत् कुशलशब्दः सामान्यतस्तु बुद्धिमत्सामान्यस्य बोधकः, परन्तु सः कुशलशब्दः विशेषयोगेन विशेषव्यक्तिपरः भवति। परन्तु अयं प्रश्नः क्रियते—कुशलशब्दः वस्तुतः सामान्याभिधायी विशेषाभिधायी वा? तर्हि इदमेव उत्तरम् उचितं भवति यत् कुशलशब्दः सामान्याभिधायी। इदमेव शास्त्रीयं मतं व्युत्पादयितुं शक्यते।

[Badrīnātha Śukla, defending the Nyāya view that 'Devadatta' refers to a *jāti* argued: even if Devadatta dies just after being born he would have survived for two or three moments. And since the body constantly changes, this would result in his having a new body in the second moment of his existence and another one in the third, so we could speak legitimately of the *jāti* Devadattatva. Accepting *jāti*, he said, results in *lāghava* (intellectual parsimony), for, otherwise one would need a new name for every new physical change in Devadatta.

He, however, raised a question: when we make a statement like, 'Devadatta knows', the Devadatta we refer to is not the changing Devadatta's body, but Devadatta's *ātman*. For knowledge inheres in the *ātman*, not the body. How do we explain such

a use of the word 'Devadatta', keeping it in line with its reference to a *jāti*? The Devadatta *ātman* does not change like the Devadatta-body. He proposed an answer, suggesting the following two meanings of the word 'Devadatta':

1. The word 'Devadatta' refers to a universal inhering in a particular series of ordinary (involuntary) bodily actions qualified by breathing, which are favourable to voluntary bodily actions.

   Or

2. It refers to a universal inhering in a particular series of voluntary bodily actions.

This would make both the Devadatta body and the Devadatta *ātman* referents of 'Devadatta'. It is *ātman* (in which *prayatna* inheres) which makes an action made by the Devadatta body voluntary.

Regarding property words such as '*kuśala*', he said, '*kuśala*' is like '*nīla*'. '*Nīla*' can mean 'the colour blue' or 'a thing which has the colour blue'. But a word cannot have two denotations (*śaktis*), for that creates *gaurava* (intellectual cumbrousness). The best way out is to accept '*nīla*' as primarily referring to the *jāti* 'blueness'; its meaning as '*nīlavat*', 'something that has the colour blue', is indirect, through *lakṣaṇā*.]

सूर्यनारायणशास्त्री—आचार्यैः महाभाष्यमुदाहृतम्—चतुष्टयी शब्दानां प्रवृत्तिरिति, त्रयी शब्दानां प्रवृत्तिरिति। चतुष्टयी शब्दानां प्रवृत्तिः इति पक्षे संज्ञाशब्दाः शक्ताः। शक्त्या व्यक्तिविशेषं बोधयन्ति। 'देवदत्त' शब्दः देवदत्तव्यक्तिं बोधयति। यथा गवादिशब्दानां व्यक्तौ शक्तिस्वीकारे आनन्त्यं गौरवं च, न तथा अत्र अस्ति। अतः देवदत्तव्यक्तिमेव बोधयति। एवं शक्ता एव संज्ञाशब्दा इति सिद्धान्तः। त्रयीपक्षस्तु मुख्यसिद्धान्तः भाष्यकारस्य। तत्पक्षे संज्ञाशब्दानां शक्तत्वं वा नास्ति, लाक्षणिकत्वं अस्ति। यथा देवदत्त इति शब्दः। 'तस्य भावः' इति सूत्रस्य भाष्ये अयं वृत्तान्तः। देवदत्त इति शब्दः लाक्षणिकः खलु, न तु शक्तः। कुतः? संज्ञाशब्दा न सन्त्येव। अतः इतः पूर्वं यः कश्चन देवदत्त आसीत् तेन या क्रिया कृता यश्च गुणः तत्र वर्तते तादृशी क्रिया, तादृशः गुणः अत्र अस्तीति कृत्वा तत्पूर्वपरव्यक्तिगतक्रियाविशेषं गुणविशेषं अत्र आरोप्य लाक्षणिकोऽयं प्रयोगः इति सिद्धान्तितं भाष्ये। तर्हि तत्र कथम् इत्युक्ते ततोऽपि पूर्वं यः कश्चन देवदत्तः आसीत् एवं लाक्षणिकः प्रयोगः, संसारस्य अनादित्वात्। भाष्यवृत्तान्तः अयम्। पश्यन्तु—घटस्य भावः घटत्वम् अत्र व्यक्त्यपेक्षया घटत्वमतिरिक्तो धर्मः वर्तते तत् प्रवृत्तिनिमित्तम्। घटस्य

भावः घटत्वम् । तथा देवदत्तस्य भावः देवदत्तत्वम् इत्युक्ते व्यक्तिव्यतिरिक्तस्य अर्थान्तरस्य अभावात् कथं तत्र चयः इति आक्षिप्य भाष्यकार एवं निर्णयं चकार–पूर्वतनडित्थः पूर्वतनदेवदत्तो वा काञ्च क्रियां यं गुणं वा करोति तादृशगुणं वा क्रियां वा अत्र दृष्ट्वा तद्गुणारोपेण एष देवदत्तः इत्युक्तम् । प्रथमकल्पिके तर्हि कथम्? प्रथमकल्पे यः कश्चन देवदत्तः आसीत् तत्र का गतिः इत्युक्ते यथा काथञ्चित्कप्रयोगः इत्युक्तम् । नैयायिका आचार्याः–एकैव व्यक्तिः विषयिताद्वयेन भासते । प्रकारत्वाख्य-विषयितया विशेषत्वाख्यविषयितया च । विशेषत्वाख्य-विषयितया भासमाना व्यक्तिः शब्दार्थः । प्रकारतया भासमाना 'त्व' प्रत्ययार्थः । भवद्भिरुक्तं संज्ञाशब्दानां शब्दप्रवृत्तिनिमित्तकत्वमिति । स एव सिद्धान्तः । एवं च त्रयीपक्षे संज्ञाशब्दाः लाक्षणिकाः । चतुष्टयीपक्षे शक्ताः शब्दाः इत्येव निर्णयः ।

कुशलशब्दोऽपि लाक्षणिक एव । कुतः? कुशलः कुशान् लाति इति कुशलः—इति वाच्यार्थः । कुशलत्वं अस्ति इत्युक्ते कुशलवनकर्तृत्वं भवति इत्यर्थः लभ्यते । स एव अर्थो विवक्षितो वा ? अत्र कर्मणि अयं कुशलः इत्युक्ते कार्यकरणे दक्षः इत्यर्थः लोके अवगतः, न तु कुशान् लाति इति गृह्णाति इति कुशलः इत्यर्थः । एवमेव लावण्यवती इत्युक्तम् । लवणस्य विकारः लावण्यम् इति कथं वा ? ध्वन्यालोके निर्णेष्यति—लावण्यकुशलादिशब्दाः लाक्षणिकाः, न तु केवलं शक्ताः। एवं ह्रास्या एव मानुष्याः स्युः प्रयोक्तारोऽपि ह्रास्याः स्युः । लवणस्य विकारः लावण्यं, कुशान् लाति इति कुशलः इति को वा प्रयुङ्क्ते । अतः कुशलशब्दः शक्त्या कुश-कर्मक-लवणकर्तारं बोधयति । लक्षणया तु सः कर्मकरणे सामर्थ्यवान् इति अर्थं बोधयति । एवञ्च अयमपि शब्दः लाक्षणिक एव भवति । एवञ्च धर्मबोधकशब्दः इत्युक्ते शुक्ल-महोदयैरुक्तं नैयायिकमते शुक्लादिशब्दाः गुणे शक्ताः गुणिनि लाक्षणिकाः । वैयाकरणमते तु उभयत्रापि शक्ताः । तेषु प्रमाणं 'गुणे शुक्लादयः पुंसि, गुणी लिङ्गीस्तु तद्वति' इति । तद्वति इति लाक्षणिकः प्रयोगः इति नैयायिका वदन्ति । एवञ्च धर्मबोधकशब्देषु कुशलत्वविशिष्टः इत्युक्ते लक्षणया अत्र कौशल्यं भासते । यः कुशलत्वविशिष्टः सः कुशलः इत्युक्तं भवति । एवञ्च धर्मबोधकशब्देषु धर्मविशिष्टे लक्षणैव, न तु शक्तिः । संज्ञाशब्देषु तु त्रयी गतिः। सिद्धान्तपक्षे तु लाक्षणिकत्वमेव संज्ञाशब्दानां, न तु शक्तत्वं इति भाष्यकारनिर्णयः । स्पष्टं चैव लघुमञ्जूषायां विस्तरेण प्रपञ्चितम् । यदि एकः दिवसः मयि निक्षिप्यते तं सर्वं तदा प्रकटीकरोमि ।

[Sūryanārāyaṇa argued that names *can* refer to particular individuals. The various states of an individual can be made the basis of conceiving a *jāti* only *after* an individual is first created as a particular object. But at the first instance of its creation, *jāti* cannot be the basis of referring to it and giving it a name. The

initial name-giving can only be arbitrary (*kathaṁcitkaprayoga*) and must mean a particular, not a *jāti*.]

Pandurangi: I will summarise the points that were made by the preceding speakers. One issue that was considered was: does a proper name like Devadatta refer to an individual or does it convey a class notion, a *jāti*. Vaiyākaraṇas are divided on this issue. Some of them hold that a proper name refers to an individual but others maintain that it conveys a class-notion. Prahlādācārya argued that a proper name cannot be treated as standing for a *jāti* on the ground that it refers to young Devadatta and old Devadatta and therefore to (any one of) many Devadattas.

श्रीनिवासशास्त्री—जातिप्रवृत्तिनिमित्तकः शब्दः, संज्ञाप्रवृत्तिनिमित्तकः शब्दः, क्रियाप्रवृत्तिनिमित्तकः शब्दः, गुणप्रवृत्तिनिमित्तकः शब्दः इति चतुर्विधः शब्दः। प्रवृत्तिनिमित्तम् इत्यस्य शक्यतावच्छेदकम् इत्यर्थः। शक्यतावच्छेदकं पदार्थे अन्तर्भवति, पदवाच्यं भवति। तथा च संज्ञां शक्यतावच्छेदिकां कृत्वैव देवदत्तशब्दः प्रयुज्यते। सः बाले एक एव भवतु, वैलक्षण्यं मा भवतु, तत्र संज्ञा वर्तते एव। संज्ञां शक्यतावच्छेदिकां स्वीकृत्यैव संज्ञा-प्रवृत्ति-निमित्तकः शब्दः प्रयुज्यते इति नैयायिक-सिद्धान्तः।

Rege: One of the issues that came up yesterday was: whether a proper name which is used for referring to an individual can also be regarded as a general term, a term standing for a *jāti*. It was argued that even if Devadatta lived for a few seconds, the same name 'Devadatta' will have to be applied to the same existent on more than one occasion, or the same name will have to be applied to more than one existent. And thus 'Devadatta' is a *jāti*-term. But there may be some difference between a proper name and a *jāti*-term. A proper name is used to refer to the same individual in different contexts or on different occasions, while a term like '*ghaṭa*' is used to refer to similar things and not necessarily the same thing. Is this difference noted in the Nyāya view?

The second question is: Is it the Nyāya view that the meaning of the *pada* 'Devadatta' is the individual, the man to whom the *pada* is used to refer? If it is, then one of the objections to this view is that it follows from it that statements like 'The meaning of the *pada* 'Devadatta' is fat or died yesterday' can be asserted as true and this sounds odd.

[रेगे—ममास्ति प्रश्नद्वयम्—देवदत्तादियदृच्छाशब्दास्तामेवैकां व्यक्तिमभिप्रयन्ति। घटादिशब्दास्तु सदृशपदार्थान् बहूनभिदधति? किमयं भेदो न्यायशास्त्रे विचारितः?

यदि संज्ञाशब्दस्य देवदत्तस्य देवदत्तात्मिका व्यक्तिरेवार्थस्तर्हि देवदत्तपदस्यार्थः उपचितो मृतो वा इत्यप्यभिधातुं सुशकम्। इदं विचित्रं प्रतिभाति।]

सूर्यनारायणशास्त्री—शब्दानां शक्तिः व्यक्तौ। यथा मीमांसका वदन्ति—गवादिशब्दानां गोव्यक्तौ स्वीकारे आनन्त्यं व्यभिचारश्च इति। न तथा प्रकृतिः। कुतः? देवदत्तशब्देन उच्यमाना व्यक्तिः एकैव। अतः आनन्त्यं नास्ति, व्यभिचारोऽपि नास्ति। यदि तु त्रयी शब्दानां प्रवृत्तिः इति सिद्धान्तपक्षः आश्रियते तदा न शक्तत्वं तेषाम्। किन्तु पूर्वपूर्वदेवदत्तगतक्रियागुणादिकं यः करोति तत्क्रियां तद्गुणं वा अत्र आरोप्य एष शब्दः प्रयुज्यते इति भाष्यम्। यः पूर्वपूर्वडित्थः इत्युक्ते पूर्वपूर्वः डित्थः यो वर्तते तेन या क्रिया कृता यश्च गुणः तमत्र आरोप्य प्रवर्तयामः इत्युक्तम्। अनन्तरं प्रश्नः—प्राक्कल्पिके तर्हि कथम्? प्रथमकल्पे प्रथमः देवदत्तः आसीत् प्राथमिकः। तत्र आरोपस्य किं वा निमित्तम्—इत्युक्ते कार्थंचित्कप्रयोगः इत्युक्तं भाष्ये 'तस्य भाव' इति सूत्रे। नात्र देवदत्त-तुल्यवृत्तिविषये प्रश्नः भवद्भिः क्रियते—देवदत्तशब्दस्य प्रयोगः कथम्? कुतः? तत्र न जातिः, नापि गुणः, नापि क्रिया? जातिर्गुणः क्रिया इति प्रधानपदार्थत्रयम्। माघो वदति—

> असम्पादयितां कञ्चिदर्थं जाति-क्रिया-गुणैः।
> यदृच्छाशब्दवत् पुंसां संज्ञायै जन्म केवलम्॥

अयं यदृच्छाशब्दवतो दृष्टान्तः कथितः। तत्र जातिर्नास्ति, क्रियापि नास्ति, गुणोऽपि नास्ति; केवलं व्यक्तिबोधकः स शब्दः। तत्र शब्दस्य प्रवृत्तिनिमित्तं नान्यतः अस्ति। कथम् इत्युक्ते अथ नैयायिकरीतिः आश्रिता भाष्यकारेण। एकैव व्यक्तिः प्रकारत्वाख्यविषयितया विशेषत्वाख्यविषयितया च बोध्यते। प्रकारत्वाख्यविषयितया बोध्यमाना व्यक्तिस्तु अप्रत्ययार्थप्रकारो भवति। तमेवं धर्मं स्वीकृत्य शब्दः प्रवर्तते इत्युक्तम्। एषा रीतिः गवादिशब्देषु नास्ति इति कृत्वा कार्थंचित्क इति शब्दप्रयोगः। गत्यन्तराभावाद् एषा रीतिः आश्रिता इत्युक्तम्। एषा रीतिः भाष्यकारस्य। आचार्याः, उक्तं पूर्वेद्युः सर्वे शब्दा जातिबोधका इति। तत्र इयमुक्तिः काव्यप्रकाशे 'जात्यादिर्जातिरेव वा' इति कारिका। जात्यादिः प्रवृत्तिनिमित्तम्। तथा सूत्रे महाभाष्यकारः प्रमाणयति। अनन्तरं जातिर्वा। सर्वेषां प्रवृत्तिनिमित्तं जातिरेव इत्युक्तम्। तं पक्षमाश्रित्य आचार्या अब्रुवन्। तत्र क्रमादिशब्दविषये न विप्रतिपत्तिः। सर्वेऽपि जातिबोधका इति अङ्गीकुर्वन्ति। शुक्लादिगुणशब्दविषये विप्रतिपत्तिरस्ति। शुक्लः गुणः एकः अनेको वा इत्युक्ते 'अतिशायिने तमप्' पञ्चमे-

ऽध्याये सूत्रभाष्ये अनेके पक्षाः प्रतिपादिताः। आश्रयभेदेन शुक्लगुणः भिद्यते इति एकः पक्षः। आश्रयभेदेन भिद्यतां नाम शुक्लं वस्त्रम्, 'शुक्लः' 'पुरुषः' 'शुक्ला गौः' इति अनेकव्यक्तिषु शुक्लशुक्ल इति अनुगताकारप्रतीत्या शुक्लत्वं नाम जातिः अङ्गीक्रियते—इति गुणशब्दबोधकस्य जातिबोधकत्वमङ्गीकृतम्। क्रियाशब्दप्रवृत्तिनिमित्तस्थलेऽपि गुणतण्डुलादिभेदेन पाकानां भिन्नत्वात् तत्र अनुगतप्रतीत्या क्रियाशब्दा जातिबोधका भविष्यन्ति—इति जातिगुणविषये क्रियासिद्धविषये प्रतिपाद्य अनन्तरं किं वदति? संज्ञाशब्दे कथम्? तत्र का प्रतिपत्तिः इत्युक्ते नागेशः एवं निर्णयति। किमिति? यथाचार्यैः उक्तम्—बालयुवाद्यवस्थाभेदेन देवदत्तः भिन्नः. अतः अनेकानुगतत्वं जातेः इत्युक्तम्। तत्तु नाङ्गीकरोति नागेशः। तत्र बालयुवाद्यवस्थाभेदेऽपि 'अयं भिन्नः' इति भेदप्रतीतिः नानुभवसिद्धा इति प्रायिकाद्यविचारे मञ्जूषायां नागेशः। तत्र उद्योतेऽपि। एवं च देवदत्तसिद्धे पदे विचार्यमाणे काचन व्यक्तिः बुद्धिविषया भवति। तत्र बाल्यावस्थायामेकः, यौवनावस्थायामन्यः, जरावस्थायां चान्य इति भेदप्रतीतिः न अनुभवसिद्धा।

शुकादि-उच्चारितः देवदत्तशब्दः भिन्नः। शब्दगता जातिः प्रवृत्तिनिमित्तम् इत्युक्तं मञ्जूषायाम्। न तु अर्थगतां जातिमाश्रित्य इति। शुकादि-उच्चारणभेदेन देवदत्तशब्दा भिद्यन्ते। कालभेदेन देशभेदेन च भिद्यन्ते भिन्नेषु भिन्नेषु देवदत्तशब्देषु देवदत्तशब्दत्वंनाम जातिरस्ति। सैव प्रवृत्तिनिमित्तम् इत्युक्तं मञ्जूषायाम्। एवञ्च न व्यक्तिगतां जातिमाश्रित्य जातिप्रवृत्तिनिमित्तकत्वं तस्य। किन्तु शब्दगतां जातिमाश्रित्य इति शब्दप्रवृत्तिनिमित्तकत्वं सिद्धान्तितं मञ्जूषायाम्। तर्हि चतुष्टयी शब्दानां प्रवृत्तिरिति का वार्ता?

[Perī Sūryanārāyaṇa repeated his earlier argument that at the first instance of creation Devadatta must be conceived as a particular and the name 'Devadatta', at that instance, must mean a particular. Some, he added, have argued that the word 'Devadatta' itself is a *jāti*, since it has multiple instances. But such a *jāti*, he commented, can pertain only to the *word* 'Devadatta', not its referent.]

बदरीनाथशुक्लः—वयं सामान्यतया इदं जानीमः यत् देवदत्तशब्दः एकस्यां व्यक्तौ प्रयुज्यते। घटशब्दश्च विभिन्नासु व्यक्तिषु प्रयुञ्ज्महे। सामान्यतो वयं जानीमः इदानीं देवदत्तशब्दः एकस्यामेव व्यक्तौ प्रयुज्यते इति यत् ज्ञायते अस्माभिः तत् ज्ञानमेव परीक्षणीयमस्ति। किं वस्तुतः देवदत्तशब्दः कस्यांचित् एकस्यां व्यक्तौ प्रयुज्यते अथवा यत्र एव तत्शब्दः प्रयुज्यते ताः अनेकाः व्यक्तयः, किन्तु केनचिद् दृष्टिविशेषेण एका व्यक्तिः इत्युच्यते—इत्येव परीक्षणीयं वर्तते। यदि एवमुच्येत

देवदत्तशब्देन एका व्यक्तिः उच्यते, तर्हि इदं परीक्षणीयं यत् सा का एका व्यक्तिः यस्यामेकस्यां व्यक्तौ देवदत्तशब्दः प्रयुज्यते? यदि सा एका व्यक्तिः शरीरं स्यात् तर्हि एतत् वक्तुं शक्यते यतो हि शरीराणि भिद्यन्ते इतः बाल्यकालादारभ्य वृद्धावस्थापर्यन्तं एका शरीरव्यक्तिः इति न कथमपि स्थापयितुं शक्यते । शरीराणि कथं भिद्यन्ते? न्यायमतानुसारेण—यावत् पूर्वं शरीरं न नश्यति, अस्य नवीनानामवयवानां योगो न भवति, तावत् पूर्वशरीराद्यपेक्षया वृद्धमुपचितं शरीरं नोत्पत्तुमर्हति । अत एव एका शरीरव्यक्तिस्तु बाल्यकालादारभ्य वृद्धावस्थापर्यन्तं नैव तिष्ठति । अतएव यदि शरीरे एकशब्दः प्रयुज्यते तर्हि तमित्थं निरूपयितुं शक्यते यद् देवदत्तशब्दः यस्मिन्नर्थे प्रयुज्यते सा वस्तुतः एका व्यक्तिः। किन्तु एका व्यक्तिः इत्युच्यते दृष्टिविशेषेण । घटशब्दः प्रयुज्यते यथा अनेकासु घटव्यक्तिषु तथैव देवदत्तशब्दोऽपि प्रयुज्यते अनेकेषु शरीरपिण्डेषु । अन्तरं किम्? केवलमेतावत् वर्तते यत् घटशब्देन बोध्यमानाः घटव्यक्तयः एवंभूताः सन्ति यत्र एकस्य घटस्य अवयवानां योगः अन्यत्र घटे नास्ति । सर्वथा भेदः वर्तते । परन्तु देवदत्तशब्दः अनेकेषु शरीरपिण्डेषु प्रयुज्यते, तानि शरीरपिण्डानि यानि सन्ति अनेकानि बाल्यकालादारभ्य वृद्धावस्थापर्यन्तं; तेषु अयं विशेषो वर्तते घटापेक्षया यत् यत् पूर्वशरीरस्य केचन अवयवाः द्वितीये शरीरे प्रविशन्ति, द्वितीयशरीरस्य अवयवाः अन्तिमे शरीरे प्रविशन्ति । तदिदं यत् साम्यं वर्तते, इदं यत् वैषम्यं वर्तते घटादीनामपेक्षया तत्कारणात् इत्थं वयं जानीमः यत् वयं देवदत्तशब्दं एकस्यां व्यक्तौ प्रयुञ्ज्महे । न्यायभाषायाम् इत्थं वक्तुं शक्यते यत् बाल्यकालादारभ्य वृद्धावस्थापर्यन्तं यावन्ति शरीरपिण्डानि सन्ति तावन्ति सर्वाणि एकेन जीवनादृष्टेन धार्यन्ते । तर्हि एकेन जीवनादृष्टेन धार्यत्वात् तानि अनेकानि पिण्डानि एकव्यक्तिशब्देन उच्यन्ते, वस्तुगत्या ताः अनेकाः व्यक्तयः । अनेकासु व्यक्तिषु देवदत्तशब्दः प्रयुज्यते । तदिदं इदानीं विचारणीयं भवति यत् देवदत्तशब्दः यः संकेत्यते तर्हि संकेतितायाः, अर्थात् संकेतविषयतायाः, अवच्छेदकं किम्? किं तत्तद्व्यक्तित्वम् अथवा कश्चिद् अनुगतो धर्मः? तद्यथा मया उक्तम्—तत्तद्व्यक्तित्वं संकेतितावच्छेदकं । संकेतविषयतावच्छेदकं यदि स धर्मः मन्यते, नैव भवितुमर्हति । यतो हि एका व्यक्तिः बाल्यकालादारभ्य वृद्धावस्थापर्यन्तं वर्तते । अतएव कश्चन अनुगतो धर्मः देवदत्तपदसंकेतविषयतावच्छेदक इति मन्तव्यम् । स एव अनुगतो धर्मः विभिन्नेषु शरीरपिण्डेषु बाल्यकालादारभ्य वृद्धावस्थापर्यन्तमवस्थितेषु देवदत्तत्वजातिनाम्ना अङ्गीक्रियते । अथवा यथा उच्यते संज्ञाशब्दवादिभिः यत् देवदत्त इति संज्ञाशब्द एव प्रवृत्तिनिमित्तं यस्य देवदत्तसंज्ञा इति भवति, अर्थात् संकेतविषयतासम्बन्धेन देवदत्त इति नामवान् यः स देवदत्तः । परन्तु अत्र विचारणीयमेवं वर्तते तर्हि—आत्माश्रयो भवति कथम्? प्रश्नः अयम्—देवदत्तशब्दस्य संकेतविषयतावच्छेदकः कः? किंधर्मावच्छिन्ने देवदत्तशब्दः सङ्केतितः,

तर्हि यदि उत्तरं दीयते यत् सङ्केतसम्बन्धेन देवदत्तनामवान् देवदत्तशब्दः सङ्केतितः तर्हि आत्माश्रयः । प्रश्नोऽयम्—देवदत्तशब्दस्य सङ्केतविषयतावच्छेदकं किम्? अर्थात् किंधर्मावच्छिन्ने, केन धर्मेण विशिष्टे, देवदत्तशब्दः सङ्केतितः? भवता उच्यते संकेतविषयतासम्बन्धेन देवदत्त इति नामविशिष्टे देवदत्तशब्दः सङ्केतितः अत आत्माश्रयः भवति । अतएव नाम्नः देवदत्तशब्दस्य संकेतविषयतावच्छेदकं कथमपि न समीचीनं भवति ।

किञ्च, देवदत्तशब्दो न एकः, स हि अनेकः । प्रत्युच्चारणं शब्दाः भिद्यन्ते इति न्यायेन एकेन मनुष्येण उच्चार्यमाणा अपि देवदत्तशब्दाः अनेके भवन्ति । परन्तु एकस्यां देवदत्तव्यक्तौ विभिन्नैः पुरुषैः उच्चार्यमाणाः देवदत्तशब्दास्तु अनन्ता भवन्ति । तर्हि देवदत्तसंज्ञापि न एका व्यक्तिः । अतएव देवदत्तसंज्ञायाः अपि संकेत-सम्बन्धेन देवदत्तपदसंकेतविषयतावच्छेदकत्वं यदि मन्यते तत् गौरवं भवति । तदनुगमार्थं तत्र देवदत्त इति नाम या एका आनुपूर्वी सा न जातिः । 'द्कारोत्तर-एकारोत्तर-व्कारोत्तर-अकारोत्तर-द्कारोत्तर-अकारोत्तर-त्कारोत्तर-त्कारोत्तर-अकारः'—इयं च आनुपूर्वी । देवदत्तशब्दस्य इयमेका आनुपूर्वी । वस्तुतः इयम् आनुपूर्वी न एका, यतो हि विभिन्नेषु देवदत्तशब्देषु विभिन्नाः द्काराः प्रयुक्ताः परन्तु द्कारादयः अपि द्त्वादिना अनुगमयितव्याः । तदनया रीत्या विभिन्नेषु देवदत्तनामसु देवदत्तनामतः एका आनुपूर्वी अनुगता वर्तते । तया दृष्टया नाम्नोऽपि एकत्वम् उच्यते । वस्तुतः न हि देवदत्त इति नाम एका व्यक्तिः । देवदत्तनामानोऽपि अनेकाः व्यक्तयः । देवदत्त एकं नाम यदुच्यते तत्र देवदत्तनाम्नाम् या एका आनुपूर्वी सा उच्यते । तदेवं रीत्या मया उक्तं यत् देवदत्तनाम्ना व्यवह्रियमाणानि शरीर-पिण्डानि नैकानि सन्ति । तत्र यः एकशब्दव्यवहारः भवति तत् एकजीवनादृष्ट-निष्पाद्यतया देवदत्तत्वरूपजात्याश्रयतया वा दृष्टिभेदेन तत्र वर्तते । अतएव देवदत्तशब्दोऽपि वस्तुतः जातिप्रवृत्तिनिमित्तकः वर्तते । संज्ञाप्रवृत्तिनिमित्तकत्वे तु गौरवं वर्तते यथा मया गौरवं पूर्वमेव प्रतिपादितम् । यदि संज्ञायाः प्रवृत्तिनिमित्तत्व-मुच्यते तर्हि संज्ञा नाना । अतः तच्छक्यतावच्छेदकावच्छेदकमनुगततया तत् कल्पनीयं भविष्यति । देवदत्तस्य या आनुपूर्वी तदेकं शक्यतावच्छेदकमपि शक्यतावच्छेदकावच्छेदकम् । यदि देवदत्तत्वजातिः शक्यतावच्छेदिका मन्यते सा स्वरूपतः शक्यतावच्छेदिका । अतो न हि तच्छक्यतावच्छेदिका संज्ञा । अनया रीत्या वस्तुतः देवदत्तपदं जातिप्रवृत्तिनिमित्तकम्, न हि संज्ञाप्रवृत्तिनिमित्तकम्, न वा अन्यत्प्रवृत्तिनिमित्तकम् । देवदत्तशब्दः एकस्यां व्यक्तौ प्रयुज्यते इति तु न वक्तुं शक्यं विचारदृष्ट्या, अनेकासु व्यक्तिषु प्रयुज्यते । किन्तु अनेकाः व्यक्तयः ताः एकव्यक्तितया बोध्यन्ते दृष्टिविशेषात् । साधारणतया इदमेव आलोचयितुं शक्यते ।

[Reacting to Rege's charges, Badarīnātha Śukla retracted some-

what. He remarked that from a certain point of view one *could* speak of Devadatta as a particular; but from another (and the correct) perspective based on *avasthā-bheda*, a series of changing bodily states, one would have to admit a *jāti* here.

He adduced some ingenious arguments in support of the *jāti* view. The only (and in his view negligible) difference between a *ghaṭa* and Devadatta is that different *ghaṭa* parts which form a *ghaṭa* are seen to occur in more than one *ghaṭa* individual; whereas the various bodies (*śarīra-piṇḍas*) occuring over time that form the individual Devadatta, are part of a single continuity. They are held together by the same *jīvanādṛṣṭa* (a unique 'open destiny', if one might use such a phrase, governing a single life). But they do form a *jāti*. Because the *referent* of the word 'Devadatta' is the multiplicity of Devadatta bodies persisting over time.

True, he said, if the word 'Devadatta' were to mean just the name 'Devadatta', this will result in *ātmāśraya* (self-reference). The word must refer to a person. But the point is that even if it refers to a person, the referent has to be a *jāti*. And for that matter, even the *name* 'Devadatta' can become meaningful only if it is conceived as a *jāti*; because there are many instances of the use of the string 'De-va-dat-ta'; they will each form a different string unless we admit a *jāti*.

Taking recourse to Nyāya doctrine and Nyāya analytical idiom, Badarīnātha Śukla further remarked that if the delimiting factor of a referent (*śakyatāvacchedaka*) is an individual (*vyakti*), it becomes necessary (in the procedure adopted by Naiyāyikas) to add a further limitor to the delimiting factor: it needs a *śakyatāvacchedakāvacchedaka*. The reason being that an individual cannot be referred to on its own. But if the *śakyatāvacchedaka* is a *jāti*, the addition of a further limitor is not necessary since *jāti* can be referred to on its own (*svarūpataḥ*).]

अर्जुनवाडकरः—सर्वेषां शब्दानां जातिरेव प्रवृत्तिनिमित्तम् इति केचन जातिवत्सलाः वदन्ति । तत्र देवदत्तत्वं जातिः न वा इति प्रश्नः सम्प्रति विमृश्यते । देवदत्तत्वस्य जातित्वं कथं साध्यते? अवस्थाभेदेन अनेके देवदत्ताः, तेषु वर्तमानं देवदत्तत्वं सामान्यम्। अपि च देवदत्त इति शब्दः अनेकधा उच्चार्यंते, तत्र देवदत्तत्वं जातिःस्यात् इति अपरा युक्तिः। अहं तु मन्ये—अनया विधया यथा कथमपि सामान्यस्य लक्षणं अत्र निवेशयितुं प्रयत्यते । सामान्यं कुत्र भवति? यत्र अनेकत्वं तत्र सामान्यं

भवति । 'नित्यमेकम् अनेकानुगतं सामान्यम् ।' तर्हि देवदत्तत्वं यदि जातिः भवितुमर्हति तर्हि तत्र अनेकत्वं साधनीयं स्यात् । अन्यथा तत्र सामान्यं, जातिः, न भवेत्, साधयितुं न शक्या । किन्तु अन्यत्र यत्र यत्र सामान्यं साध्यते तत्र तत्र किं इयमेव सरणिः आश्रियते? गोत्वं सामान्यम् । किमत्र गोशब्दस्य अनेके उच्चाराः, तानाश्रित्य गोत्वं जातिः इति साध्यते? अथवा गोव्यक्तिः प्रतिक्षणं भिद्यते? एवमुच्चमाने बौद्धानां क्षणभङ्गवादः आपतेत् । क्षणभङ्गवादे च अपोह एव शब्दार्थः । अन्यः शब्दार्थः नास्त्येव । एवमुच्यमाने देवदत्तत्वं जातिः इत्यस्य आधारः अपरः अपि प्रस्तोतुं शक्यः । यथा देवदत्तस्य अनेकानि चित्राणि (photographs) सन्ति । एतानि सर्वाण्यपि चित्राणि देवदत्तस्यैव । अतः देवदत्तत्वं जातिः । अत्रेदं प्रष्टव्यम्—किमियं देवदत्तशब्दनिष्ठा जातिः साध्यते अथवा देवदत्तव्यक्तिनिष्ठा जातिः साध्यते? अत्र कोऽपि संभ्रमः भवति इति अहं मन्ये । येषां जातौ वात्सल्यं ते यथाकथंचित् वदन्तु नाम । किन्तु स्वतन्त्रतः दृश्यमाने अनया विधया संज्ञाशब्दानां जातिशब्दत्वं साधयितुं न शक्यम् । अत्र अहमेकं पद्यं स्मरामि काव्यप्रकाशस्थम् । 'आहूतेषु विहङ्गमेषु मशको नायान्पुरो वारितः ।' सर्वे पक्षिणः आहूताः तत्र मशकाः अपि आयाताः । गरुडः अपि आयातः मशकः अपि आयातः । मशकः यदा प्रष्टः—'किमर्थं भवान् अत्र आयातः? पक्षिणः आहूताः' । मशकः प्राह—'अहमपि पक्षी । यस्य पक्षौ स्तः सः पक्षी । ममापि पक्षौ स्तः अतः अहं पक्षी ।' अनया रीत्या यदि देवदत्तशब्दोच्चारणबहुविधत्वमालक्ष्य देवदत्तत्वजातिः साध्यते तर्हि अयं केवलं शब्दच्छलः स्यात् । अन्यदपि एकं विमर्शनीयम्—यथा गोत्वं जातिः तथा देवदत्तत्वं जातिः न कदापि भवितुमर्हति, कस्मात्? गोत्वस्य किमपि लक्षणं भवति । 'सास्नादिमान् गौः ।' सास्नादिमति पदार्थे दृष्टे 'अयं गौः' इति ज्ञानं गोज्ञानवतः अकथितेऽपि भवति । तथा यत्किञ्चिदेतल्लक्षणः देवदत्तः नास्ति ।

अतः देवदत्तत्वं जातिः इति न कयापि विधया साधयितुं शक्यम् । अतएव संज्ञाशब्दाः यदृच्छाशब्दाः इति आलोकिताः, गोशब्दः यादृच्छिको न भवति । यदि सास्नादिमान् भवति सः गौरेव भवति, न अश्वः । किन्तु देवदत्तविषये, संज्ञाशब्दविषये, ईदृशं लक्षणं कर्तुं न शक्यम् । अतः संज्ञाशब्दानां जातिशब्दत्वं न्यायादपेतम् इत्यहं मन्ये ।

[Arjuna Vāḍakara criticized the Naiyāyikas for their inordinate fondness for *jāti*. They protect *jāti* like a doting mother protecting her child, he said (calling them '*jāti-vatasalāḥ*'). He pointed out that the Naiyāyikas employ two distinct criteria for accepting *jāti:* one is the set of common characteristics shared by different individuals, and the other is change within a single individual. Accepting the second criterion, anything can be spoken of as a *jāti*. Giving importance to change can, moreover, lead to consequences which

the Naiyāyikas, realists that they are, would find quite undesirable. For this is a move towards the Buddhist theory of momentariness (*kṣaṇabhaṅgavāda*), according to which all things are momentary; individuals and classes of individuals that we perceive are appearances constructed by our mind. Words, according to this Buddhist theory, do not refer directly to anything at all; their meaning is to be understood negatively as *apoha* (exclusion of other things).

Following the Vaiyākaraṇas, Arjuna Vāḍakara asserted that words like 'Devadatta' are names, the meaning of which is fixed arbitrarily by the exercise of one's will. Such words refer to individuals, unlike a word like '*go*' which refers to the *jāti* 'cow' on the basis of shared characteristics.

श्रीनिवासशास्त्री—मया वक्तव्यत्वेन विवक्षिताः विषयाः बहुधा शुक्लमहोदयैः निवेदितप्रायाः । तत्र केवलं इयमेव युक्तिः वक्तव्यत्वेन विवक्षिता आसीत् । तत्र व्यक्तिर्वा जातिर्वा इति विमर्शे क्रियमाणे व्यक्तित्वेन किं विवक्षितमिति तु विवेचनीयं प्रथमतः । अवस्थात्रयं व्यक्तेः लक्षणमभ्युपगम्येत तर्हि संज्ञाशब्देषु अपि, यथा गोशब्दे तावत् गोशब्देन प्रतीयमानाः अनेकाः व्यक्तयः तत्र गोत्वस्य जातित्वं सम्पद्यते । देवदत्तशब्दस्य तु एकव्यक्तिनिष्ठत्वेन न तत्र जातेः सम्भवः, अनेकानुगतत्वं नास्ति इत्यादयः आक्षेपाः उद्भाविताः । अतः शब्दप्रवृत्तिनिमित्तत्वमेव कथञ्चिद् अभ्युपगन्तव्यं भवति इति नवीनानां नागेशानाम् अभिप्रायमाश्रित्य उक्तम् । किन्तु तत्र कैयटः वदति, कैयटस्यैव वाक्यं—"करणवता प्रमाणवता न वा स उपाकृतो भवति ।" उक्तं यत् तत्रापि अवस्थाभेदेन जातित्वं लब्धुं शक्यते इति। तस्य च अयमभिप्रायः वर्ण्यते—'व्यक्तिर्नाम का' इति किञ्चिद् विवेचनीयम् । व्यक्तेः परिचयः कथं भवति? इदानीं जात्याश्रयस्य कारणं ज्ञातम् । आवश्यकता संवृत्ता इति विचारे क्रियमाणे एकस्यां व्यक्तौ बोधितायां व्यक्त्यन्तरे बोधः न भवति इति आकृतिपक्षो जातिपक्षो वा आश्रितः व्यक्तिपक्षमुपेक्ष्य । अनया सरण्या देवदत्त इति कस्यांचिदवस्थायां 'अयं देवदत्तः' इति बोधिते सति सैव व्यक्तिः कदाचित् बालावस्थायां बोधितः 'अयं देवदत्तः' इति। स एव यदि तरुणो भवति वृद्धो वा भवति तदानीं अवस्थानां भिन्नत्वात्—वयोऽवस्थायाः भिन्नत्वात् यथा कालभेदः, देहभेदः तथा अवस्थाभेदोऽप्यभ्युपगम्यते—कथं वा देवदत्तबुद्धिर्जायेत? बाल्यावस्थायां या देवदत्तत्वेन बोधनवेलायां या अवस्था आसीत् यादृशी आसीत् सा अवस्था भिन्ना । अतः अवस्थायाः तत्रापि भिन्नत्वविशेषाद् अनेकाः अवस्थाः सन्ति इति अनेकत्वं वर्तते । अवस्थाश्रयत्वं व्यक्तित्वमिति अवस्थाभेदेन व्यक्तिभेदम्

परिकल्प्य व्यक्तिभेदे सति अवश्यं जातिभेदः आश्रयणीयः इति कैयटस्य आशयः। ततश्च संज्ञाशब्देष्वपि जातेः लक्षणमभ्युपगम्य जातित्वं कथं वा संपद्येत तत्र? कदाचित् बालः बालसमये एव मृतः भवति, कदाचिदपि तरुणावस्थां न प्राप्नोति इति वृत्तिः तत्र प्रकाशिता। अस्तु। इदानीं देवदत्तः आवार्धक्यं जीवति, तत्र बाल्यावस्थायां अयं देवदत्त इति बोधितः तरुणावस्थायां काले वा देवदत्तत्वं गृह्णाति वा न वा? अवस्थाभेदे सत्यपि देवदत्तस्य बुद्धौ किं जनकम्? किं नियामकं तत्र? अवश्यं तत्र व्यक्तिः इति न; व्यक्तिर्न पदार्थः अपितु जातिरेव पदार्थः इति अवगन्तव्यम्। इति कैयटस्य आशयः। तत्र परं भेदः वर्तते। साम्यं सर्वात्मना नैव अपेक्ष्यते। किन्तु अत्रापि अवस्थाभेदः वर्तते, तत्रापि अवस्थाभेदः वर्तते। अवस्थाभेदमाश्रित्य व्यक्तिभेदः। तत्र प्रकारान्तरेणापि व्यक्तिभेदः सम्भवति। अनेके घटाः इति यथा व्यवहारः वर्तते न तथा अनेके देवदत्ता इति व्यवहारः अस्ति इत्येके। तत्र परं देवदत्तशरीरस्य एकत्वात् अवस्थाभेदेऽपि अवस्थाश्रयस्य वस्तुनः द्रव्यस्य अभेदत्वेन तत्र अनेकत्वव्यवहारो न स्यात्। परन्तु अवस्था भिद्यते एव। तदर्थमवस्थाभेदमाश्रित्य अवस्थाकृतं व्यक्तिभेदं च परिकल्प्य तत्रापि आकृतिरेव पदार्थः इति अभ्युपगन्तव्यम्, अन्यथा गतिर्नास्ति। बोधो न भवति। एवं संज्ञाशब्देष्वपि। तत्र जातिमेव प्रवृत्तिनिमित्तमङ्गीकुर्वाणानामाशयः इति ममाभिप्रायः।

[Śrīnivāsa Śāstrī summed up the earlier arguments of Badarīnātha Śukla without adding anything further.]

Bhatt: Regarding the reference of a proper name it has been argued on behalf of the Nyāya school that as Devadatta lives through many moments of time and many states he is not one individual, but we rather have to recognize that there are many individuals involved: the name 'Devadatta' is to be taken to refer to all those individuals, and we have to postulate that the name stands for a *jāti* 'Devadattatva'. With regard to this view I would like to raise a few questions: What is this individual Devadatta? Is he a mere psychophysical complex passing through many successive states, or is he rather not something more than this? Does he not have in addition a spiritual dimension? It appears to me that Naiyāyikas would like to emphasize this dimension or else they will have to join the camp of the Buddhists. So if a *jāti* like Devadattatva is postulated, how would the Naiyāyikas distinguish their position from that of the Buddhists? Secondly, how does it follow from the fact that an individual undergoes change, that he is not one individual but many individuals? What is the difficulty

in holding that it is the *same* individual Devadatta who is a child, a young man and an old man at different times, that there is a unity underlying these states which binds them together and that the name 'Devadatta' stands for this unity.

पाहि—तत्र संज्ञाशब्दानां जातिवाचकत्वमिति पक्षः अयमत्र आक्षेपः मया उद्भाव्यते । नैयायिकैः जातीनां सर्वत्र प्रवृत्तिनिमित्तत्वमङ्गीक्रियते । जातौ यत् निमित्तत्वं तत् प्रागभाव-प्रध्वंसाभाव-अत्यन्ताभावप्रतियोगित्वरूपं निमित्तत्वं, न तु ध्वंसाभावरूपनिमित्तत्वम् । यदि देवदत्तत्वस्य प्रागभाव-प्रध्वंसाभावरूपनिमित्तत्वं भवता अङ्गीक्रियते तर्हि सृष्टेरारम्भात् सर्वे संज्ञावाचिनः । तत्र प्रारम्भादेव तेषां जातिसत्ता अङ्गीकर्तव्या ।

यदि भवता देवदत्तत्वस्य जातित्वमिष्यते, जातिः समवायसम्बन्धेनैव स्वाधिकरणे वर्तते । देवदत्तपदवाच्या का जातिः? भवतां नये शरीरविशेषावच्छिन्न आत्मा एव देवदत्तपदवाच्य इत्यपि अङ्गीकृतम् । देवदत्तपदवाच्यः कः? न हि देवदत्तशरीरम्—बाल्यशरीरं, यौवनशरीरं, वृद्धशरीरं वा । परन्तु शरीरावच्छिन्न आत्मा एव देवदत्तपदवाच्यः भवितुमर्हति । यदि समवायेन जातिः स्वाधिकरणे वर्तते तर्हि अत्र जातित्वं कुत्र वर्तते? तस्य अधिकरणं किम्? शरीरमथवा शरीरावच्छिन्न आत्मा ? द्वितीयो तु पक्षो भवता नाङ्गीकर्तुं शक्यः। कथमात्मनि देवदत्तत्वजातिः?

Arindam: Prof. Pahi has raised some ingenious objections to the view that the *jāti* 'Devadattatva' is the reason (ground) for the application of the name 'Devadatta' to Devadatta. Let there be the *jāti* 'Devadattatva'. According to the Naiyāyikas a *jāti* is eternal, it does not have origination or destruction. It follows that the *jāti* 'Devadattatva' (the individual essence Devadatattva) is something which is always there; long before Devadatta or any individual comes into existence; indeed from the beginning of creation essences like Devadattatva, Viśvambharatva, etc., have been in existence, and will always be there. This perhaps makes for *gaurava.* This is the first objection.

The second objection: if Devadattatva is a *jāti* and if the reason for admitting such a *jāti* is that Devadatta passes through many states like childhood, youth, etc., then as these states are of the body the question arises: where does this *jāti* reside? Does it reside in the body? Or, does it reside in the *ātman*? Now the Nyāya view is that it is a certain *ātman* as characterized by possession of a certain

body that is Devadatta. The identity of Devadatta consists in his being a particular *ātman* as characterized by a particular body. The *jāti* that is being postulated cannot obviously inhere in this *ātman*, for it refers to bodily states like childhood, youth, etc. Therefore, the individual Devadatta cannot be referred to through this *jāti*; it cannot serve the purpose for which it is postulated. It was Prof. Pahi's contention that for these reasons we should drop the notion that Devadattatva is a *jāti* and admit it only as a complex property.

प्रह्लादाचार्यः—अत्र अनेके विषयाः एतन्निमित्तेन संवृत्ताः सन्ति । देवदत्तत्वं जातिर्न वा? जातिश्चेदपि जात्यवच्छिन्ने देवदत्तपदशक्तिः अङ्गीक्रियते न वा? इति तत्र अंशद्वयं वर्तते । तत्र केचित् देवदत्तत्वं जातिरेव न भवितुमर्हति इति आक्षिपन्ति । तत्र इयं स्थितिः—देवदत्तत्वं तावत् जातिर्भवितुमर्हति । यतो हि जातेर्लक्षणमिदम्—'नित्यम् एकम् अनेकानुगतं सामान्यम् ।' तत्र देवदत्तस्य यदा अनेकानि शरीराणि वर्तन्ते, अनेकेषु शरीरेषु अनुगतः देवदत्तत्वधर्मः अस्तीति तस्य जातित्वं भवति । तत्रायमाक्षेपः कृतः—नित्यत्वं कथम्? नित्यत्वं नास्ति किल । परन्तु अयं प्रश्नः देवदत्तविषये देवदत्तमात्रे कथं क्रियते? यदा गोत्वादि-जातावपि अयं प्रश्नः कर्तुं शक्यते । गोत्वजातिः तत्र गोनिष्ठा जातिः तत्र गावः उत्पाद-विनाशशीलाः, उत्पादविनाशशीलास्वपि व्यक्तिषु जातिः अङ्गीक्रियते नैयायिकैः । एतावता किं ज्ञायते? जातिः व्यक्तिमाश्रित्य एव तिष्ठति इति नास्ति नियमः । विनाऽपि व्यक्तिं जातेः सत्ता अङ्गीकार्या भवति । यदा व्यक्तिः उत्पद्यते, व्यक्तिसम्बद्धा भवति सा जातिः । व्यक्त्यभावेऽपि सा जातिः तिष्ठति । एवञ्च देवदत्तस्य उत्पत्तिः अस्ति, नाशोऽप्यस्ति । देवदत्तत्वं जातिर्भवितुं अर्हति इति एवमुत्तरं दातुं शक्यते । परन्तु अत्र मया किञ्चिद् वक्तव्यमस्ति । शुक्लमहाभागाः तत्र समाधानं वक्तुं प्रभवन्ति इति मन्ये । तत्र देवदत्तशब्दस्य देवदत्तत्वं जातिः अङ्गीक्रियतां नाम । देवदत्तशब्दस्य देवदत्तत्वावच्छिन्ने शक्तिर्वा देवदत्त-निष्ठतद्व्यक्तित्वावच्छिन्ने शक्तिर्वा इति विचारः । यद्यपि देवदत्तत्वं जातिः, जाति-विशिष्टे शक्तिः अङ्गीक्रियते चेल्लाघवम् इत्युच्यते तैः । सत्यम् । 'देवदत्तः जानाति' इति व्यवहारः वर्तते; 'देवदत्तः कृशः, स्थूलः' इत्यादि व्यवहाराः अपि सन्ति । देवदत्तः कृशः इत्यत्र देवदत्तशब्देन शरीरं विवक्ष्यते । चैतन्यावच्छिन्नं शरीरं तत्र विवक्षणीयं भवति । 'देवदत्तः जानाति' इत्यत्र तु ज्ञानाश्रयत्वं देवदत्ते प्रतीयते । ज्ञानाश्रयत्वं च साक्षात् चेतने एव स्यात् । स चेतनः तत्र स्वीकर्तव्यो वा देवदत्तशब्देन इति प्रश्नः । यद्यपि शुक्लमहोदयेन उक्तं प्राक्—देवदत्तत्वं शरीरनिष्ठा जातिः; तस्याः प्रवृत्ति-

निमित्तत्वं न केवलं समवायसम्बन्धेन किन्तु स्वाश्रय-शरीरावच्छिन्नत्वसम्बन्धेन यत्र देवदत्तत्वं वर्तते तदपि देवदत्तशब्दवाच्यम् । 'देवदत्तः जानाति' इत्यत्र स्वाश्रय-शरीरावच्छिन्नत्वसम्बन्धेन देवदत्तत्वविशिष्टः चेतनः गृह्यते । 'देवदत्तः कृशः' इत्यत्र समवायसम्बन्धेन देवदत्तत्वविशिष्टः तत्र प्रायः गृह्यते । एवञ्च उभयमपि समाधातुं शक्यते इत्युक्तम् । तथैव तद्व्यक्तित्वं तत्र शक्यतावच्छेदकं इत्यङ्गीकारेऽपि किमत्र गौरवं स्यात् इति प्रश्नः । तत्र घटशब्दस्य घटत्वावच्छिन्ने शक्तिर्वा कम्बुग्रीवादिमत्त्वावच्छिन्ने शक्तिर्वा इति विचारे कम्बुग्रीवादिमत्त्वं गुरुभूतं भवति, शरीरकृतगौरवं वर्तते । अनेके पदार्थाः तत्र घटकाः सन्ति, घटत्वं तु अखण्डः कश्चन धर्मः, तस्मात् घटत्वावच्छिन्ने शक्ति-अङ्गीकारे लाघवं, कम्बुग्रीवादिमत्त्वावच्छिन्ने शक्ति-अङ्गीकारे गौरवम् इति तत्र वक्तुं शक्यते । अत्र हि देवदत्तशरीरावच्छिन्न-चेतनः इति गृह्यते । तादृशचेतननिष्ठधर्मः तद्व्यक्तित्वरूपधर्मः । स च सखण्डः । तद्व्यक्तित्वं हि सखण्डः धर्मः । देवदत्तत्वं जातिः, परन्तु तद्व्यक्तित्वं न जातिः इति अयमेव व्यत्यासः । ततश्च तद्व्यक्तित्वरूपधर्मावच्छिन्ने शक्ति-अङ्गीकारेऽपि तत्र किं गौरवम्? देवदत्तशब्देन तद्व्यक्तिः भासते । देवदत्तशब्दे उच्चरिते सति श्रोतुः देवदत्तव्यक्तिः भासते । देवदत्तव्यक्तिः अनुभवविषयः, शाब्दबोधविषयो भवति । तत्र तावत् तद्व्यक्तित्वेन रूपेण तस्याः व्यक्तेः शाब्दबोधविषयत्वाङ्गीकारेऽपि नास्ति गौरवम् । देवदत्तशब्दस्य देवदत्तनामविशिष्टे शक्तिः इति यदुच्यते तत्र बहवो दोषाः प्रतिपादिताः । इदमपि तत्र विचारणीयं भवति यत् यो देवदत्तशब्दः अस्माभिः क्रियते स हि शब्दप्रत्यक्षम् । शब्दप्रत्यक्षसमनन्तरं शाब्दबोधः भवति । शाब्दबोधे किं भासते? केवलं शब्दः भासते वा उत व्यक्तिर्वा । यदि देवदत्तशब्दस्य देवदत्तनामविशिष्टे शक्तिः अङ्गीक्रियते तर्हि देवदत्तशब्दस्य प्रत्यक्षविषयता शाब्दबोधविषयता इति द्विविधं बोधविषयत्वं तत्र अङ्गीकरणीयं भवति । नैव एतदस्माकं अनुभवसिद्धम् । देवदत्तशब्दः यः श्रूयते तेन व्यक्तिज्ञानं भवति इत्येव । तस्मात् तत्र नामविशिष्टे संज्ञाविशिष्टे वा शक्तिः इति पक्षः सर्वथा परित्याज्यः भवति । तत्रापि देवदत्तशब्दस्य जात्यवच्छिन्ने शक्तिर्वा तद्व्यक्तित्वावच्छिन्ने शक्तिर्वा इत्यत्र विनिगमनाभावात् उभयथापि वक्तुं शक्यते नैयायिकैः इति मम भाति ।

Arindam: Prahlādācārya answers Pahi's objections in this manner—if the objection to admitting a *jāti* like *Devadattatva* is that as a *jāti* is eternal, *Devadattatva* will exist even when Devadatta does not exist (is yet to come into existence or has ceased to exist), then even a *jāti* like cowness can be seen to be subject to this objection. One can imagine a state of the universe in which

no cow exists and yet the universal cowness will continue to exist in this state.*

बदरीनाथशुक्लः—इदानीमनेन महाशयेन शङ्का उत्थापिता यत् देवदत्तत्व-जातिः देवदत्तनिष्ठा देवदत्तपद-शक्यतावच्छेदिका इति पक्षः यथा स्वीक्रियते तथा अन्योऽपि पक्षः स्वीकर्तुं शक्यते, यत् देवदत्तशरीरावच्छिन्नः यः आत्मविशेषः सा तु एका व्यक्तिः तर्हि तत्र विद्यमानं यत् तद्व्यक्तित्वं तदेव देवदत्तपदशक्यतावच्छेदकम् । अर्थात् देवदत्तशब्दस्य कोऽर्थः ? देवदत्तशरीरावच्छिन्न आत्मविशेषः । शक्यतावच्छेदकं तदात्मविशेषगतं तद्व्यक्तित्वम् । पुनः इदमप्युक्तं यत् यथा देवदत्तत्वजातेः प्रवृत्तिनिमित्तत्वं शरीरात्मोभयसाधारणसम्पादनाय समवाय-जात्यवच्छिन्नत्व-अन्यतरसम्बन्धेन यदुच्यते तथैव देवदत्तशरीरावच्छिन्नात्मगतस्य तद्व्यक्तित्वस्यापि शरीरात्मविशेषसाधारणसम्पादनाय वक्तुं शक्यते यत् समवाय-तदीयाश्रयावच्छेदकत्व–अन्यतरसम्बन्धेन देवदत्तविशेषगतं तद्व्यक्तित्वं शक्यतावच्छेदकम् ।

* Prahlādācārya also posed a question to Badarīnātha Śukla. Badarīnāthajī, he said, had accepted a *jāti*, Devadattatva, as the referent of the word 'Devadatta' for reasons of *lāghava* (parsimony of thought). The notion of Devadattatva as a *jāti* is based on the body of Devadatta and its changing states. This however is not satisfactory for it leaves the *ātman* out. *Ātman* is essential to our notion of Devadatta; without it we shall not be able to make sense of statements like 'Devadatta knows'. The body does not know, only the *ātman* knows. For this reason, he said, Badarīnāthajī had so formulated his definition of the meaning of the word 'Devadatta' as to include not only bodily states but also the *ātman*.

My question to him, he then said, is: why not accept the property of being the individual Devadatta as the meaning of the word 'Devadatta' ? I see no *gaurava* in this. Let me explain. When we reflect on the meaning of words like '*ghaṭa*' we ponder whether the referent of '*ghaṭa*' should be taken to be a *jāti* namely, *ghaṭatva*, or a set of characteristics shared by other *ghaṭas* such as 'having a conch-like neck'. *Jāti* is accepted because of *lāghava*, for *jāti* is understood as a simple unanalysable property, whereas characteristics such as 'having a conch-like neck' are complex things, analysable into further units. A meaning grounded in them naturally leads to *gaurava*. Let us now come to 'Devadatta'. Its meaning was defined as 'an *ātman* delimited by the Devadatta-body.' But this is no different from what I have proposed, namely that the meaning of 'Devadatta' is the property of being the individual Devadatta. Such a property is, however, an analysable property and cannot constitute a *jāti*. But the property, 'an *ātman* delimited by the Devadatta-body', is similarly complex and analysable. How can it be called a *jāti* ? I perceive an inconsistency in Badarīnāthajī's position and see no *gaurava* in mine. I would like him to give me an answer.

अत्र किञ्चिद् विचारणीयं संसर्गरीतिविधया । कथमित्युक्तौ देवदत्तत्वजातेः समवाय-स्वाश्रयावच्छेदकत्व-अन्यतर-सम्बन्ध-घटकावच्छेदकसम्बन्ध उच्यते, तदा देवदत्तशब्दस्य कोऽर्थो भवति? देवदत्तशरीरावच्छिन्न आत्मा इति देवदत्तशब्दस्य अर्थो भवति । परन्तु यदि तद्व्यक्तित्वस्य स्वाश्रयावच्छेदकत्व-अन्यतरसम्बन्धेन शक्यतावच्छेदकं मन्यते, इदानीं यथाकथमपि आत्मा एकः । देवदत्तशरीरावच्छिन्न आत्मा एकः । सा इयं आत्मव्यक्तिः अस्मिन् शरीरे मृते शरीरान्तरसम्बन्धे प्राप्ते तस्यैव आत्मनः अवच्छेदकमन्यत् शरीरं भवति । अतः देवदत्तशरीरगतं तद्व्यक्तित्वं स्वाश्रयावच्छेदकत्वसम्बन्धेन आगामिषु विभिन्नेषु शरीरेषु स्थास्यति । अस्य विगतेषु शरीरेष्वपि वर्तते । अतएव तद्व्यक्तित्वस्य शक्यतावच्छेदकत्वं स्वीकर्तुं न शक्यते । सम्यक् ? भवतु ।

इदानीं अन्यदपि दृश्यताम् । भवद्भिः यदुक्तं—देवदत्तत्वनामिका जातिः कथं भविष्यति ? यतो हि एकः घटः यदि नश्यति तदा अन्ये घटाः अतिरिक्ताः तिष्ठन्ति । अन्येषु घटेषु घटत्वं तिष्ठति । अतः यदि कश्चित् नवीनः घटः उत्पद्यते अतः तेन घटेनापि घटत्वजातेः सम्बन्धः भवितुमर्हति । परन्तु देवदत्तव्यक्तिस्तु एका; कस्मिंश्चित् नियते कालविशेषे उत्पन्ना, कस्मिंश्चित् कालविशेषे नष्टा । तर्हि तत्र देवदत्तत्वजातिः कथं स्यात् । अस्य जातेः संज्ञासम्बन्धः साकल्येन निष्ठति । तत्र इयमाशङ्का भवति । यतो हि नैयायिकः मन्यते यत् खण्डप्रलयकाले यानि च जन्यद्रव्याणि तानि च सर्वाणि नश्यन्ति । प्रलयकाले महाकाले च अयमेव विशेषः यत् महाप्रलयकाले यावन्तो जन्यभावाः तेषां सर्वेषां नाशो भवति । अर्थाद् अदृष्टं नश्यति, संस्कारः नश्यति—इदं सर्वं नश्यति । यतो हि महाप्रलयानन्तरं सृष्टिर्न भवति, परन्तु खण्डप्रलयानन्तरं सृष्टिर्भवति । अतो खण्डप्रलये अदृष्टं, संस्काराः इमे सर्वे गुणाः तिष्ठन्ति, तज्जन्यद्रव्याणि न तिष्ठन्ति । महाप्रलयस्तु इदानीं न वर्तते । अग्रे भविष्यति । कदा भविष्यति इति तु न वक्तुं शक्यते । परन्तु खण्डप्रलयस्तु जायते । खण्डप्रलयानन्तरमपरा सृष्टिर्भवति । तर्हि खण्डप्रलये तु न कोऽपि घटः दृश्यते । न कुत्रापि । यदि एवमुच्येत, सर्वेषां ब्रह्माण्डानां युगपत् प्रलयो न भवति । अन्यस्मिन् ब्रह्माण्डे विद्यमाने घटे घटत्वं स्थास्यति—इदं वक्तुं शक्यते । परन्तु इदमपि वक्तुं शक्यते यत् सर्वेषां ब्रह्माण्डानां युगपत् खण्डप्रलयो न भवति । तर्हि अयमपि पक्षः । अतः इयं नास्ति आवश्यकता यत् जातेः अवस्थितेः जातेः आश्रयभूतायाः कस्याश्चित् व्यक्तेः अवस्थानमावश्यकम् । यतो हि जातिस्तु नित्या । जाति is eternal, जातिः नोत्पद्यते न नश्यति । अतः जातिः अनादिकालात् विद्यते, अनन्तकालं यावत् स्थास्यति । तस्याः आश्रयभूता व्यक्तिः वर्तताम् न वा वर्तताम् । तथैव यदि देवदत्तत्वस्य जातित्वाभ्युपगमः अनिवार्यः प्राप्तः तावत् धर्तव्यः । यदि युक्तिवशाद् देवदत्तत्वनामिकायाः जातेः अभ्युपगमः

आवश्यकः एव जातः तर्हि देवदत्तत्वजातेः अपि स एव स्वभावः मन्तव्यः यः स्वभावः घटत्वजातेः वर्तते । अर्थात् देवदत्तत्वजातेः स्थितौ देवदत्तव्यक्तेरपि आवश्यकता न वर्तते इति । अतः यदा देवदत्तव्यक्तिः नासीत्, तदापि देवदत्तत्वजातिः आसीत् । यदा देवदत्तव्यक्तिः नष्टा भविष्यति तदापि देवदत्तत्वजातिः स्थास्यति । यतो हि देवदत्तत्वजातिः घटत्वजातितुल्या । अतः यथा घटत्वजातिः घटे तिष्ठति तथा देवदत्तत्वजातिरपि देवदत्तव्यक्तौ तिष्ठति । स्थितिरियं वर्तते यत् देवदत्तत्वजातेः काचन शङ्का वर्तते । इयं जातिः अर्थात् एतज्जात्याक्रान्तः शरीरसम्प्रदायः अग्रिमे काले नश्यति । यथा मनुष्येषु जातयः भवन्ति । तदेतज्जातीयानां मनुष्याणां कश्चन वर्गः भवति । सः नश्यति किञ्चित्कालानन्तरम् । यतः वर्गस्तु नियतकालं तिष्ठति । तथैव देवदत्तत्वजात्याश्रयीभूतव्यक्तीनां समूहः । जातेः कृते व्यक्तेः अवस्थानसावश्यकं नास्ति ।

पुनः अन्यैः विद्वद्भिः इयमाशङ्का उक्ता यत् यदि भवता उच्यते यत् देहः प्रतिक्षणं भिद्यते, अतएव देहाः अनन्ताः भवन्ति । अतएव अनन्तेषु देवदत्तदेहेषु देवदत्तत्वनामिका जातिः अङ्गीक्रियते । अयमभ्युपगमः क्रियते तर्हि बौद्धमतस्य प्रवेशः आपद्यते इति आशंकितम् । परन्तु नैयायिकाः नेत्थं वदन्ति यद् देवदत्तस्य देहः प्रतिक्षणं भिद्यते, यतो हि उत्पत्तेः नाशस्य काचन प्रक्रिया न्यायशास्त्रे स्वीकृता वर्तते । कथम् ? यदि किमपि जन्यद्रव्यं वर्तते तस्य यदि नाशः कर्तव्यो वर्तते तर्हि का प्रक्रिया? तर्हि प्रक्रिया तु एवं वर्तते—जन्यद्रव्यस्य अवयवा एव नश्यन्ति । तर्हि अवयवानां नाशे सति जन्यद्रव्यं नश्यति । अथवा जन्यद्रव्यस्य आरम्भकाः ये अवयवाः तेषाम् अवयवानां संयोगः यः जन्यद्रव्यस्य असमवायिकारणभूतः सः नष्टो भवति । तन्तूनां संयोगाः नश्येरन् अतः पटः नश्यति । अतः शरीरमपि जन्यद्रव्यं वर्तते । तर्हि बालशरीरं कथं नङ्क्ष्यति ? तर्हि अस्य नवशरीरं कदा उत्पत्स्यते ? यदा बालशरीरस्य आरम्भकाः अवयवाः, तेषु अवयवेषु क्रिया उत्पत्स्यते । तत्क्रियातः एकस्य अवयवस्य अवयवान्तराद् विभागो भविष्यति । पुनः द्वयोः अवयवयोः प्राथमिकः संयोगः नङ्क्ष्यति । पुनः अन्ये आहारादिसम्पाद्यानां नवीनानां अवयवानां संमिश्रणं भविष्यति । तर्हि पूर्वेषामवयवानां आगन्तुकानाम् च अवयवानां संयोगेन पुनः एकः नवीनः देहः उत्पत्स्यते । इयं उत्पत्तिप्रक्रिया वर्तते । इयं प्रक्रिया एकेन क्षणेन क्षणद्वयेन क्षणत्रयेण वा पूर्णा भवति । अतएव बौद्धानामिव नैयायिकानां नेयं प्रक्रिया यद् देहः प्रतिक्षणं भिद्यते । परन्तु देहः बाल्यादारभ्य वृद्धावस्थापर्यन्तं भिद्यते । कुतः ? यतः कश्चित् मनुष्यः बाल्यावस्थायां केनचिद् दृष्टः । पुनः सः ग्रामान्तरं गतः । तेन मनुष्येण सः वृद्धावस्थापर्यन्तं न दृष्टः । पुनः स एव मनुष्यः वृद्धावस्थायां दृष्टो भवति । तर्हि पूर्वं येन बाल्यावस्थायां स दृष्टः, स न प्रत्यवैति—स अयमिति । पुनः परिचयो दातव्यो भवति—अयं स एव बालकः इदानीं दृष्टः भवता । अतः

स्पष्टं ज्ञायते यद् बालदेहः अन्यः, वृद्धदेहः अन्यः। इदमन्यत्वं न एकेन क्षणेन, द्वाभ्यां वा क्षणाभ्यां स्थाप्यते, किन्तु कश्चन लम्बः कालः भवति। किन्तु देहाः भिद्यन्ते। अनया रीत्या देहभेदः कल्प्यते। अतएव बौद्धस्य यः क्षणसन्तानवादः तस्य प्रवेशस्य शङ्का अत्र न कर्तव्या। तर्हि अनया रीत्या नैयायिकाः शरीरे भेदमुत्पादयन्ति। शरीरे जातिमुत्पादयन्ति। अनया रीत्या देवदत्तशब्दस्य शरीरपरत्वम् आत्मपरत्वं च उभयथा उत्पादयन्ति। एवं सर्वा प्रक्रिया वर्तते। इयं सर्वा प्रक्रिया अनुसन्धेया, विचारणीया, विमर्शनीया। सर्वं समञ्जसं भवितुमर्हति। नाधिकं वक्तुमिच्छामि।

[Answering Prahlādācārya, Badarīnāthajī said that 'Devadatta' does *not* refer to an *ātman* characterized by changing bodily states. For this will lead to absurdity. Since Devadatta dies but his *ātman* lives on, passing into a new body which is a new individual with a new name and a new identity. How, then can *ātman* be the referent of 'Devadatta'? It has to be a body.

Asserting that *jāti* is *nitya*, existing even when there are no individuals exemplifying it, Badarīnāthaji gave another, a new argument, for the position whereby exemplification itself becomes a '*nitya*' possibility. There is, he said, a multiplicity of worlds existing simultaneously. So that if a *jāti* is not exemplified in one world, it is exemplified in another.

Replying to the charge that the Nyāya view of 'Devadatta' as referring to a string of changing bodily states lands it in the Buddhist camp, Badarīnāthajī said that the human body was a whole made up of parts, not a mere sum of them. Changes that occur in it, occur in the replacement or arrangements of parts in such a manner that *some* of the old parts or their arrangement is replaced by newer parts or a new arrangement of parts. This is a gradual process in which the continuity of the old and the new is maintained through the unity of the whole. This has nothing to do with Buddhist momentariness.]

Kelkar: Badarīnāthaji has prepared the ground for what I am going to say. I think we should distinguish between eternity (timelessness) and all-timeness. Even Badarīnāthajī is not completely free from some confusion on this score. Once we make this distinction, many of the apparent difficulties facing us will evaporate as irrelevant. In ancient India *gotva* was, as I can see,

regarded as timeless. Arindam was tempted to bring in species with short life-span and those with long time-span. But for us who are post-Darwinians, the historical dimension which a species has is an integral part of the connotation of a species' name. Genetic engineers are reported to be currently engaged in producing a twentieth century dinosaur. But if they succeed, biologists will refuse to call their product a dinosaur; for, for them, dinosaur is a historical species. There are many *sāmānyas* for which the time dimension is relevant, and therefore while they are timeless one cannot claim all-time-ness for them; while there are other *sāmānyas* for which the time dimension is not relevant. Therefore, there is another kind of continuity between proper names and common names. I agree with Badarīnāthajī that the gap or difference between them is not all that sharp. Proper names can be more or less proper, and common names can be more or less common.

The second point I would like to make is regarding the distinction between the disjunctive identity of an individual and the conjunctive identity of an individual. The moment we begin to talk about Devadatta we realize that he is a special kind of individual—he has a soul, a mind, a body. And then we begin to think that there is something mysterious here. I would like to point out that this kind of duality characterizes names (*vyakti-nāma*) standing for non-human objects also. For example, I may ask someone: 'Have you read this book?' He may say: 'Yes' But he may not have read the particular copy of the book I show him. Thus a book may be said to have two spheres of existence: a book can have, what one may call, a 'spiritual' existence, there are many copies of a book taken in this sense; and then there is the other kind of book, a copy of a book. Thus the expression 'this book' is systematically ambiguous. 'This book' can be this particular copy or this title. A book, then, has the same kind of conjunctive complexity which Devadatta has. When we talk of a book, are we talking of the content, a certain set of statements, or a particular copy? We can go further and call different translations of a book, its different manifestations. Thus we can think of a sequence, the original book (in the sense of its content), its different translations, different versions of translations, and different copies of the original or of a particular version of a translation. I can give

another example. Take something like the Deccan Queen. A person may say: 'I travelled by the Deccan Queen in, 1951 and I travelled by the same Deccan Queen in 1983.' Now obviously it cannot be the same train. Therefore, even in the world of artefacts this kind of complexity exists and there is nothing mysterious about it. The moment we bring in human beings and *ādhyātmika* considerations we have the feeling that there is some mystery here. But the use of language and concepts with reference to non-human particulars also involves a similar complexity. We must, of course, distinguish between cases in which there is such complexity and those in which there isn't. For example, the expression 'this seminar hall' does not involve the kind of complexity which 'Deccan Queen' does.

[नित्यशब्दस्य द्विधा प्रयोगो भवति–अकालिकं कालातीतं वा नित्यमेकम् । सार्वकालिकं सर्वेषु कालेषु वर्तमानं यत्तदपि नित्यमित्यभिधीयते । अनयोर्भेद आवश्यकः । इदं मम प्रतिभाति यन्न्यायदृष्ट्या गोत्वं नित्यमर्थादकालिकम् । पुराकाले विद्यमानः 'डिनोसोर' इत्याख्यः कश्चन पशुविशेषः स्वजातिमान्सन्नपि नाधुना वर्तते । पुरा 'डिनोसोर' पशुषु विद्यमानेषु सत्सु तेषां जातिरपि पप्रथे । सा जातिर्नित्या नास्ति । यदि तदाकारस्तत्तुल्यो वा कश्चिदयं पशुरुत्पद्येत सोऽपि 'डिनोसोर' इत्याख्येयो न भविष्यति ।

देवदत्तशब्दो देहदेहिमति व्यक्तिविशेषे प्रसिध्यति । न तथा सर्वाण्यन्यानि नामानि । तथा हि रघुवंशमित्येका संज्ञा । सा मदीयं पुस्तकविशेषं, अन्येषां वा पुस्तकानि, काव्यं वोदाहरति—नानार्थसन्दर्भपरा सेयं संज्ञा । तथैवान्ये शब्दाः अनेकान् संङ्केतयन्ति ।]

Rege: We will take up the next issue now. Western epistemologists generally operate with the concept of a proposition. Here three distinct entities are involved. The *proposition* which is expressed by a *sentence* and the *fact* which renders it (the proposition) true or false. Thus these three interconnected entities—sentence, proposition and fact—need to be distinguished here. In the Indian tradition the basic concept seems to be *śābdabodha*, the knowledge which is generated by hearing sentences. This knowledge is either *yathārtha* or *ayathārtha*. Thus there is no room here for anything like proposition. Western epistemologists, who find the concept of a proposition useful, advance certain arguments to establish the need for such a concept. I have summarized these

arguments* and if there are any more which may be considered relevant we will take them up also. What we have to do now is to examine from the Indian point of view these arguments as well as the notion of a proposition which they seek to establish propositions which are distinct on the one hand from sentences and on the other from the facts which are there.

वशिष्ठनारायणझा—रसेलमहाभागस्य मतानुसारं वाक्यमस्ति। वाक्यात् प्रोपोज़िशन (proposition) इति जायते। प्रोपोज़िशन (proposition) इत्यस्य कः अर्थः इति निर्णयः अस्माभिः। व्यक्तिः वर्तते, बहिः व्यक्तिः अस्ति। वाक्यमस्ति, वाक्यात् किञ्चित् ज्ञायते तत् प्रोपोज़िशन (proposition) इत्युच्यते इति तेषां मतम्। अस्माभिः किमुच्यते? वाक्यमस्ति। वाक्यं शब्दानां समुदायः। अतः पदमस्ति। पदस्य अर्थः व्यक्तिरिति उच्यते। व्यक्तिः अस्ति, अतः पदार्थः अस्ति। पदार्थाः यदा संवदन्ति वाक्यार्थः इति भवति। वाक्यार्थस्य इत्युक्ते पदार्थद्वय-संसर्गस्य यदा ज्ञानं भवति तदा शाब्दबोधो भवति इति अस्माकं मतम्—इति अधिकृत्य तेषां या युक्तिः? का तेषां युक्तिः? अस्माकं या युक्तिः तत्सर्वं विचारणीयम्। प्रोपोज़िशन (proposition) इति शब्दार्थः कः? किं वाक्यार्थः उत वाक्यार्थज्ञानम् इति न वयं जानीमः, तद् अस्माभिः निर्णेयम्।

बदरीनाथशुक्लः—साम्प्रतम् इदमत्र विचारणीयं यत् रसेलमते त्रीणि सन्ति तत्त्वानि—वाक्यं, वाक्यार्थः अथ च वाक्यार्थज्ञानम्। झामहोदयेन उक्तं यद् वाक्येन किञ्चित् जायते। यत् जायते तत् 'प्रोपोज़िशन' इत्युच्यते। वाक्येन किञ्चित् प्रतिपाद्यते, यत् प्रतिपाद्यते तत् 'प्रोपोज़िशन' इत्युच्यते रसेलमहाभागैः। वाक्येन यत् प्रतिपाद्यते अर्थात् वाक्ये श्रुते यत् जायते तत् 'प्रोपोज़िशन' इति रसेलमहाभागेन उक्तम्। तर्हि, वाक्यम्, वाक्यजन्यः वाक्यार्थः 'प्रोपजिशन' इति, एतद्वाक्जन्यश्च कः बोधः इत्येते त्रयः विषयाः सन्ति। तत्र वाक्यार्थविषये इदं विचाणीयं भवति यत् —is वाक्यम् proposition true or false?

अरिन्दम—A proposition is defined as something which can be true or false. यत् सत्यं मिथ्या वा भवितुमर्हति तत् proposition इत्युच्यते।

बदरीनाथशुक्लः—तदेव मया उच्यते। इदानीं वाक्यात् भिन्नः, वाक्ये श्रुते जायमानः यः पदार्थः, यः 'प्रोपोजिशन' शब्देन उच्यते रसेलमहोदयेन, यश्च वाक्यार्थः इति अस्माभिः वक्तुं शक्यते स किमर्थः इति विचारणीयं वर्तते। वाक्यं,

*Vide Russell's *Theory of Constituents and Structure of a Proposition.*

—वाक्यार्थः, शाब्दबोधश्च इति त्रयम् । एते त्रयः परस्परं भिन्नाः । वाक्यं भिन्नं, वाक्यार्थो भिन्नः, शाब्दबोधश्च भिन्नः—इति त्रयः परस्परं भिन्नाः । इदानीं यः वाक्यार्थः, यो हि रसेलमहोदयेन 'प्रोपोजीशन' इत्यभिधीयते, सः सत् असद्वा इति परीक्षणीयम् ।

तर्हि इत्थमस्ति यत् यदि वाक्यमप्रमाणभूतं तेन अप्रमाणभूतेन वाक्येन श्रुतेन यः अर्थः अवगमगोचरीक्रियते सः अर्थः अयथार्थः उच्यते । यत् अप्रमाणभूतं वाक्यं तेन वाक्येन प्रतिपाद्यमानः यः अर्थः भविष्यति, यत् प्रोपोज़िशन भविष्यति, सोऽर्थः बाधितो भविष्यति । अत्र प्रमाणभूतेन वाक्येन योऽर्थः प्रतिपादयिष्यते सोऽर्थः अबाधितो भविष्यति । तत् अनया रीत्या इदं वक्तुं शक्यते यत्—propositions sometimes may be true and sometimes may be false (प्रोपोज़िशनाः कदाचित् यथार्थाः, कदाचिदयथार्थाश्च). नियमेन इदं न वक्तुं शक्यते यत्—a proposition is always true or false (प्रोपजिशनः सर्वदा यथार्थः अयथार्थो वा). Falsehood and truth both are independent and both are possible (उभयौ अयथार्थ-यथार्थौ स्वतन्त्रौ स्तः). यदि वाक्यं प्रमाणभूतं तर्हि वाक्यार्थः अबाधितः । यदि वाक्यमप्रमाणभूतं तर्हि वाक्यार्थः बाधितः । इयमेव गतिः वाक्यार्थबोधस्य स्यात् । अप्रमाणभूतेन वाक्येन यः शाब्दबोधः उत्पादयिष्यते सः शाब्दबोधः अयथार्थः भविष्यति । प्रमाणभूतेन वाक्येन यः शाब्दबोधः उत्पादयिष्यते सः प्रमाणभूतः भविष्यति । शाब्दबोधविषयेऽपि इदमेव वक्तुं शक्यते—न हि सर्वथा शाब्दबोधो प्रमाणं भवति न शाब्दबोधः सर्वथा अप्रमाणो भवति । वाक्यस्य प्रमाणत्वाप्रमाणत्वयोः अधीनो वर्तते वाक्यार्थस्य वाक्यार्थबोधस्य च प्रामाण्य-अप्रामाण्यवादः । इयं वस्तुस्थितिः । परन्तु इदानीं विचारणीयं किं वस्तुगत्या वाक्यार्थः बाधितो भवति ? यदि वाक्यंप्रमाणं तर्हि वाक्यार्थः किं बाधितो भवितुमर्हति? मया चिन्त्यते यत् वाक्यार्थो बाधितो न भवति ।

अरिन्दमः—वाक्यार्थः अस्ति न वा इत्येव विचारणीयम् ।

बदरीनाथशुक्लः—न, न ! तदेव उच्यते, यथा इदं वाक्यं वर्तते—'वह्निना सिञ्चति' । तद् वह्निना सिञ्चति इत्यत्र किं बोध्यते ? वह्निना सिञ्चति इत्यनेन सेके वह्निकरणकत्वं बोध्यते । वह्निना इत्यस्य कोऽर्थः ? वह्निकरणकत्वम् । सिच्धातोः सेकः अर्थः । वह्निकरणकत्वं सेके बोध्यते । परन्तु सेके वह्निकरणकत्वं बाधितम् । अत्र सेकः वह्निकरणको न भवति । सेके वह्निकरणकत्वस्य बाधात् उच्यते यत् वह्निना सिञ्चति इत्यस्य वाक्यार्थो बाधितः । वस्तुतः वाक्यार्थो न बाधितः । यतो हि तत्र वाक्यार्थ एव नास्ति । 'वह्निना सिञ्चति' इत्यस्य वाक्यस्य अर्थ एव नास्ति । अतएव यदि वाक्यार्थो भवेत् तदा चिन्तनीयं सः बाधितः अबाधितः

वा। 'वह्निना' शब्दस्य अर्थः वह्निकरणकत्वं तदपि वस्तुतः न बाधितम्। वह्निकरण-कत्वं प्रसिद्धं वर्तते दाहादौ। तदपि न बाधितं वर्तते। परन्तु सेके वह्निकरणकत्वस्य यः सम्बन्धः बोध्यते स एव सम्बन्धः बाधितः। तर्हि तत्सम्बन्धमात्रं न वाक्यार्थः। वाक्यार्थस्तु भविष्यति सर्वेषां पदार्थानां मिश्रणेन यदि कश्चन अर्थः सिध्यति तदा सः वाक्यार्थः भवितुमर्हति। 'वह्निना सिञ्चति' इत्यत्र घटकीभूतानां अवयवभूतानां पदानां ये अर्थाः तेषामर्थानां समेषां यदि परस्परं कश्चन योगो भवितुमर्हेत् तर्हि वाक्यार्थो भवेत्। वह्निना सिञ्चति इत्यत्र तु निश्चितः तथा अर्थः नास्ति। अतएव वह्निना सिञ्चति इत्यत्र वाक्यार्थो न भवति। परन्तु वाक्यघटक-एकपदार्थे वाक्यघटक-अपरपदार्थस्य वाक्येन प्रतिपाद्यमानः प्रतीयमानः सम्बन्धो बाधितो भवति। अतः वाक्यार्थः बाधितो भवति इति वक्तुं न शक्यते। वाक्यार्थः अबाधितो भवति इति तु वक्तुं शक्यते। मन्ये भवतामुत्तरमायातम्। वाक्यार्थः अबाधितो भवति इति तु वक्तुं शक्यते, यथा उच्यते यत् 'पीतमम्बरम्' इति एकं वाक्यम्। पीतम् अम्बरम् अस्ति। यतो रसेलमहोदयेन उच्यते यत् क्रियापदेन बिना वाक्यं न भवति, तर्हि मया उच्यते, 'पीतम् अम्बरम् अस्ति'। अस्य यः अर्थः स तु अबाधितो वर्तते। तस्य वाक्यार्थस्तु प्रसिद्धो वर्तते। वाक्यार्थः अबाधितः तु भवति बाधितो न भवितुमर्हति। क्वापि बाधितो न भवति। यतो हि यः वाक्यार्थः बाधितः अस्ति स वाक्यार्थ एव नास्ति।

अरिन्दमः—वस्तु नास्ति, वाक्यार्थः तु अस्ति इत्येव रसेलस्य मतम्।

बदरीनाथशुक्लः—नास्ति ?

अरिन्दमः—वस्तु नास्ति, वाक्यार्थः अस्ति।

बदरीनाथशुक्लः—इदं तु न वक्तुं शक्यते यत् वाक्यार्थः अस्ति परन्तु वाक्यार्थ-वस्तु नास्ति इत्यस्य तु कोऽपि अर्थो न भवति—यथा उच्यते, शशशृङ्गमस्ति परन्तु शशशृङ्गं वस्तु न भवति। यदि शशशृङ्गं अस्ति तर्हि शशशृङ्गवस्तु अस्ति; यदि नास्ति वस्तु एव न भवति। अतः इत्थं न वक्तुं शक्यते यत् वाक्यार्थः अस्ति; किन्तु वाक्यार्थः प्रतीयते इत्येव उच्यते—प्रतीयमानता अस्ति, किन्तु प्रतीयमानता वाक्यार्थस्य नास्ति। वाक्यघटकस्य एकस्य पदस्य अर्थेन सह वाक्यघटकस्य अन्यस्य पदस्य यः अर्थः तस्य अर्थस्य संसर्गः तत्र प्रतीयते। वाक्यार्थः नास्त्येव तत्र —इति तु वक्तुं न शक्यते यत् वाक्यार्थः अस्ति किन्तु वाक्यार्थः न प्रतीयते। एतावता किमायातम् ? वाक्यार्थस्य प्रतीयमानता वर्तते किन्तु वस्तुसत्ता नास्ति। स्थितिः एतादृशी भवति यत् वाक्यस्य अर्थो नास्ति अनया रीत्या वक्तुं शक्यते।

Arindam: Śuklājī is saying that he is trying to understand what Russell means by the fourth element, the proposition. There is the sentence, there is the object, complex, and there is the cognition generated by the sentence in a person, and apart from all these, according to Russell, there is the proposition, the *vākyārtha*. Take the two cases—a true sentence and a false sentence. One can generally say, he allows, that a proposition expressed by a true sentence is true and that expressed by a false sentence is false. Then he raises the crucial question: does a false sentence express a proposition or not? (On a terminological point, I may say that the word *bādha* is generally translated as 'contradiction'; but *bādha* is not to be equated with a logical contradiction or a logical incoherence. *Bādha* stands for any inpediment (to understanding) which makes a cognition false and the connected sentence false. Now Śuklājī's contention is that in the case of a cognition generated by a false sentence, the predicated property is *bādhita* in the subject; the *prakāraka-dharma* is *bādhita* in the *viśeṣya*. It is the *bādha* of the relation of the predicated property in the object (i.e., the subject of the cognition). There is not here a *bādhita-artha* (*vākyārtha*) in the case of a false sentence because there is no *artha* (*vākyārtha*) here at all. Thus a false sentence does not express a complex *vākyārtha* which stands in between the object that is there and the sentence. In the case of a false sentence like 'someone is wetting the ground with fire' one would say that what it expresses is an intrinsically incompatible state of affairs which is not realizable at all. But even regarding sentences which just happen to be false, the Naiyāyika would say that they are *bādhita*. Thus he makes no distinction between logical incoherence and simple falsehood. There is the predicate, the activity of wetting somewhere in the world—though not wetting with fire—and fire is also there. But there is no wetting with fire; wetting is *bādhita* in the case of fire. One cannot say that there is in the world the objective complex of wetting with fire and that this complex is *bādhita*. For, that would be like saying that there is a hare's horn, but it does not exist. To say that 'there is a proposition but it is *bādhita*' is as absurd as saying that 'there is a hare's horn but it does not exist'. This is what Śuklajī wants to maintain.

But I would like to make a rejoinder to it. The whole point of admitting propositions in western epistemology was to have

something which corresponds to a false sentence. If we say that a false sentence just does not have a meaning, and if the discussion ends there then our very purpose will be defeated.

प्रह्लादाचार्यः—वाक्यं, वाक्यार्थः, वाक्यार्थबोधः इत्यंशत्रयम् । तत्र वाक्यार्थः सत्यः, अबाधितः । क्वचिच्च वाक्यार्थः बाधितः इत्येवं विभागः कर्तुं न शक्यते । वाक्यार्थः अस्ति परन्तु सः बाधितः इत्युक्तौ व्याहृतिः स्यात् । वाक्यार्थः अस्ति, स बाधितः इत्यत्र व्याघातो भवति ।

परन्तु ममेदं भाति रसेलमहाशयस्य अयम् अभिप्रायः स्यात्—वाक्यार्थः क्वचित् बाधितः क्वचिच्च अबाधितः इत्यस्य वाक्यजन्यप्रतीतिविषयः सत्यः क्वचन, वाक्यजन्यप्रतीतिविषयः क्वचन असन् एतावदेव तस्य अभिप्रायः । ज्ञाने अयाथार्थ्यं नाम न असत्यं, तत् सत्यम् । ज्ञाने अयाथार्थ्यं नाम अविद्यमानव्यक्तिविषयकत्वम् । अविद्यमानव्यक्तिविषयकज्ञानजनकत्वं वाक्ये अयाथार्थ्यम् । अविद्यमानविषयकत्वं ज्ञाने अयाथार्थ्यम् । वस्तुनि अयाथार्थ्यमसत्यम् । ज्ञाने अयाथार्थ्यम् अविद्यमान-विषयकत्वम्, असद्विषयकत्वम् । वाक्ये च असद्विषयकज्ञानजनकत्वं अयाथार्थ्यम् इत्येवमस्ति । तत्र पदानि एकविधानि सन्ति परन्तु अर्थाः भिन्नाः भवन्ति । वाक्यार्थः बाधितः इत्येतद् वाक्यं, रसेलमहाशयस्य इदं वाक्यं नैव व्याहृतम् इति मन्ये । वाक्यार्थः बाधितः इत्यस्य वाक्यार्थः नास्ति इत्यर्थः । वाक्यार्थः अस्ति परन्तु सः बाधितः इत्येवं तस्य नाभिप्रायः । वाक्यजन्यप्रतीतिविषयः वाक्यार्थः क्वचित् अबाधितो भवति; अस्ति । क्वचिच्च बाधितो भवति; नास्ति । एवञ्च वाक्यार्थः इत्यङ्गीकारमात्रेण तस्य अस्तित्वं नास्तित्वम् च उभयमपि तेन उच्यते ।

सूर्यनारायणशास्त्री—वाक्यं, वाक्यार्थः, वस्तु इति त्रितयमत्र निक्षिप्तम् । शास्त्रिणः कथयन्ति—'वह्निना सिञ्चति' इत्यस्य बोधो न जायते योग्यताविरहादिति वदन्ति ।

बदरीनाथशुक्लः—बोधो जायते । वाक्यार्थो नास्ति ।

सूर्यनारायणशास्त्री—बोधो जायते । अतएव अद्रवेण वह्निना कथं सेकम् इति उपहासो जायते । यदि बोधो न स्यात् उपहास एव न स्यात् । परन्तु तत्र अनन्तरं बाधितत्व-ज्ञाने जाते प्रवृत्तिर्न स्यात् अतः वाक्यमस्ति । प्रथमतः वाक्यमेव किम् इति निर्णेतव्यम् । अनन्तरं वाक्यार्थविचारः । वाक्यं, वाक्यार्थः, वस्तु इति त्रितयम् उपस्था-पितम् । सर्वत्रापि बोधो जायते परन्तु स बोधः यदि बाधितः स्यात् नाम प्रवृत्ति-अनुकूलो न भवेत् तर्हि अप्रवृत्तिः । एवञ्च योग्यताज्ञानस्य कारणत्वं अस्ति वा न वा ? नास्ति । यदि योग्यताज्ञानस्य कारणत्वं अस्ति तर्हि बोध एव न स्यात् । अतः योग्यताज्ञानं न कारणं न च अयोग्यतानिश्चयो प्रतिबन्धकः । एवञ्च 'वह्निना

सिञ्चति' इत्यत्र बोधो जायते। अतएव अद्रवेण वह्निना कथं सेकं ब्रवीति इति उपहासोऽपि क्रियमाणः संगच्छते। परन्तु तत्र बाधिते ज्ञाने प्रवृत्तिर्न भवति इति सिद्धान्तः। तस्मात् व्याघातः इति वक्तुं न शक्यते।

बदरीनाथशुक्लः—यद् वाक्यमप्रमाणभूतं यथा 'वह्निना सिञ्चति' तर्हि तद्-वाक्येन यत् प्रतिपाद्यते तत् proposition इति; तर्हि Russell accepts the existence of proposition. That proposition is not वस्तु. If something exists it is a वस्तु. Existence and वस्तुत्व are समनियत। तदेव स्थातुमर्हति यस्य वस्तुत्वम् अस्ति। अतः अस्य अर्थः न भवति कश्चन यत् proposition exists but it is not वस्तु। तर्हि कः अभिप्रायः?

[Peri Sūryanārāyaṇa also asserted that false sentences, such as, '*vahninā siñcati*' do have a meaning. If they were meaningless they would not cause the laughter which they do.

Badarīnāthajī failed to comprehend the position that a proposition could be meaningful and not be a *vastu*. What does this mean, he asked.]

Arindam: This brings us to the point where we left earlier—the distinction between being and existence. I made the point yesterday. It is very significant that only in that period in his life in which he believed that the distinction between being and existence could be maintained—anything that is mentionable has being but only some of these have existence—he also believed that there are propositions. Then he came to the view that being and existence are the same, equivalent, and he gave up his belief in propositions. So we have to consider whether in order to have proportions we have to have this distinction also.

Daya: I think that the reason for postulating the notion of proposition is that there is a plurality of languages—that there is no such thing as language but there are languages. And if you permit translatability from one language into another then there has to be something which is translated, a common meaning-pattern which remains the same across the translation. Now people who deny propositions also deny translatability. For instance, Quine does not accept synonymy. He says you cannot give a criterion for synonymy. If you accept the empirical fact of there being many languages and also accept the fact of translatability

from one language into another, then you postulate an entity like proposition. Anyone who denies propositions will also deny the possibility of translation and the concept of synonymity. This is my first point.

My second point is, and I think that it should be taken into account, that an expression like 'wets with fire' is not a sentence. In order to have a sentence you must have quantification. (Intervention: There are singular sentences). Yes, without quantification you can have singular sentences but this means that a sentence must either be singular or universal or particular. There is another distinction that has to be kept in mind: there are, according to these people, sentences whose truth or falsehood can be known by looking at the sentences themselves. '*Vahninā siñcati*' is a misleading sentence because normally most people will think that just by looking at the sentence, by hearing it, by having *śābdabodha* they can immediately say that the sentence is false. Here you do not have to go beyond the sentence and be confronted with experience in order to find out whether it is true or false. There are two dimensions to sentences: their universality or particularity. There is a radical dissimilarity between a universal and a particular sentence in terms of their truth or falsehood. There is another dimension: there are sentences such that when you have *śābdabodha* in respect of them you immediately know whether they are true or false; and there are the other kind of sentences, the *śābdabodha* of which does not by itself lead to their being ascertained as true or false.

Within the first distinction there is another important distinction. If you have a universal sentence it can easily be falsified, that is, its *bādhaka-jñāna* is easily available in the form of a counter-instance. But it is intrinsically impossible to get at its truth. Because if it is really universal then it is an infinite conjunction and so it will be impossible to establish its truth. Similarly if you take a particular statement, its truthfulness can be established even by one instance. But its falsity is intrinsically incapable of being established if it is treated as an infinite disjunction. Therefore this essential asymmetry with respect to truth or falsehood between universal and particular statements has to be understood. This is one dimension. The other dimension is that if you have a sentence and you have the *śābdabodha* of it, but the *śābdabodha* cannot imme-

diately give you its truth or falsehood then you have to go out into the world. So you have to make a radical distinction between the occurrence of the *śābdabodha* and the knowledge of the truth or falsehood of the sentence concerned. Therefore, you cannot identify the two. You cannot say that the moment you have *śābdabodha* you have knowledge of truth or falsity. But if there are statements, the truth of which cannot be established in principle and yet if you have their *śābdabodha* then you have to distinguish between the *vākya*, the *vākyārthabodha* and its *satyatā* or *asatyatā*. This is the second reason for postulating propositions.

[एकं वाक्यं अन्यासु भाषास्वनूद्यतेऽर्थश्चावगम्यते। अनेनेदं फलति यत् 'प्रोपोजिशन' इत्याख्यं किमपि तत्त्वं वर्तते यदर्थच्छायामन्तरा सर्वासु भाषासु सामान्यतया स्थितम्। तस्मादेव अनुवादः संभवति। अर्थात् भाषाविशेषस्य वाक्यमेकं यदन्यभाषागतवाक्येषु अनूदितुं शक्यते तत्र अनूद्यमानभाषागतवाक्यस्य 'प्रोपोज़िशन' मेव भाषान्तरवाक्य उपयुज्यते, यतो हि वाक्यानां संघटना भाषासु परस्परं प्रायेण भिन्ना। अनूदितं वाक्यं शुद्धं न वेति ज्ञानाय मूलवाक्येन सह तुलना क्रियते; उभाभ्यामपि वाक्याभ्यामेकमेव वस्तु अभिधीयते, तदैव वाक्यस्य शुद्धत्वं स्थाप्यते नान्यथा। तच्च वाक्यप्रतिपादितं वस्तु 'प्रोपोज़िशन'पदाभिधेयम्। वाक्यं द्विविधं—सामान्यं विशिष्टं चेति। सामान्यवाक्यं यथा—'सर्वे शुका हरिद्वर्णाः'। विशिष्टं वाक्यं यथा—'केचिद्गावो हरिद्वर्णाः'। तत्र सामान्यवाक्यं विरुद्धनिदर्शनेन मिथ्या जायते। एकस्यापि अहरिद्वर्णशुकस्य दर्शनेन सामान्यवाक्यमलीकं भवति। अस्य सामान्यवाक्यस्य च सत्यत्वं बहुशुकदर्शनेनापि साधयितुं न शक्यते, अशेषशुकदर्शनन्त्वसम्भवम्। विशिष्टवाक्यस्य तु सत्यत्वमेकस्यापि हरिद्वर्णस्य गोदर्शनेन सुप्रसिद्धम्। अहरिद्वर्णगोदर्शनेनापि विशिष्टवाक्यस्य 'केचिद्गावो हरिद्वर्णाः' इत्यस्यासत्यत्वं न प्रथते।

कानिचिद्वाक्यानि प्रमुख एव प्रामाणिकानि निर्धार्यन्ते यथा हि 'वह्निना सिञ्चतीति' वाक्यम्। अन्यानि तु पुनः परीक्षानन्तरमेव प्रामाणिकानि अप्रामाणिकानि वा भवति, यथा 'पृथ्वी सूर्यं परिक्रामति'। अस्य वाक्यस्यासत्यत्वमप्रामाणिकत्वं वा वैज्ञानिकपरीक्षानन्तरमेव सुनिश्चितं कृतम्।]

झा—एते पण्डितयाः एवं चिन्तयन्ति—'वह्निना सिञ्चति' इत्यादिवाक्यं वाक्यमेव न भवितुमर्हति।

बदरीनाथशुक्लः—कुतस्तत् न वाक्यम्?

झा—ते वदन्ति—वाक्यश्रवणानन्तरं झटिति एतादृशः बोधः भवति 'इदं वाक्यमेव

भवितुं नार्हति, । कुतः इत्युक्तौ वाक्यबोधितस्य अर्थस्य सत्यताविचारः आवश्यकः। तादृशः सत्यताविचारः झटिति भवितुमर्हति। 'जलेन सिञ्चति' इत्युक्तौ सत्यत्वं झटिति ज्ञायते; 'वह्निना सिञ्चति' इत्यत्र असत्यत्वं झटिति ज्ञायते। अतः यत्र असत्यत्वं ज्ञायते तादृशबोधप्रदं वाक्यं वाक्यमेव न। इत्येवम्। अन्यादृशमपि एकं वाक्यमस्ति। यस्य बोधविषयस्य विषये सः विषयः सत्यो वा असत्यो वा इति झटिति निर्णेतुं न शक्यते। अतः तादृशबोधविषयस्य आवश्यकतायां यावत्पर्यन्तं प्रोपोज़िशन (proposition) इति नाङ्गीक्रियते तस्य बोधविचारस्य तत्र समनन्तरमपेक्षा एव नैव भवति। अतः प्रोपोज़िशन (proposition) इति आवश्यकः इति तेषां मतम्। एतादृशानि अपि वाक्यानि सन्ति। येषां बोधविषयस्य विषये सत्यत्वम् असत्यत्वं वा निर्णेतुं न शक्यते। 'सर्वे मानवाः मरणशीलाः' एतद् वाक्यजन्यबोधविषयस्य सत्यत्वं असत्यत्वं वा निर्णेतुं न शक्यते।

[Jha misrepresents Daya's points]

श्रीरामपाण्डेयः—रसेलेन उक्तं 'देवदत्तो ममार' अर्थात् 'देवदत्तस्य मरणम्' इति पदसमुदायो न वाक्यम्। उभयोर्भेदप्रसङ्गे 'देवदत्तस्य मरणम्' इति न वाक्यम्, 'देवदत्तो ममार' इति वाक्यम्। अतः अन्वितार्थकपदानां क्रियाबोधकपदघटितानां समुदायः वाक्यं मन्ये तन्मतं विद्यते। अन्यथा गौः, गर्दभः, खच्चरः, अश्वः, शशः अनेकानि पदानि सन्ति। किं तानि पदानि वाक्यभूतानि? अतः यथा उक्तं भवद्भिः 'वह्निना सिञ्चति' इति वाक्यमेव न। कश्चन वदति 'वह्निना सिञ्चति' इति, श्रुत्वा हसति कश्चन। यत्कोऽपि एतेन अर्थेन अर्थक्रियां कर्तुं न शक्नोति इति। अतः 'वह्निना सिञ्चति' इति वाक्यमेव न तथ्यम्।

पेरी—परिहासः कथं बोधाभावे?

श्रीनिवासशास्त्री—तत्र यथा एतैरुक्तं—बोधः यदि न भवेत्, तर्हि परिहासः कथमिति। तत्र अन्वितत्वं अनन्वितत्वं कदा वा निश्चीयते? यदि पदानां वाक्ये प्रविष्टानां सर्वेषां अर्थबोधे अजायमाने अनन्वितस्य अन्वितस्य वा बुद्धिरेव नोदीयात्। अतः पदानां अर्थज्ञानमावश्यकम्। पदेषु अवबुद्धेषु पदसमुदायात्मकस्य वाक्यस्य बोधो जायते इति तु सर्वसम्प्रतिपन्नोऽयं विषयः। तत्र च सर्वेषां पृथगवस्थितानां पदानां अर्थे बुद्धेऽपि न हि पदसमुदायस्य अवश्यं बोधेन भवितव्यम् इति नियमः। अन्वयोऽपि अपेक्ष्यते तत्र। यतो हिअर्थवतां समुदायः अनर्थकः इति महाभाष्यकार आह। 'दश दाडिमानि, षडपूपाः, कुण्डमजाजिनम्' इति कृतप्रयत्ने सर्वेषां पदानां अर्थः बुध्यते। किन्तु तेषां समुदितानां पदानां नैव अर्थः कश्चित्। अर्थवतां समुदायोऽपि अनर्थकः इत्यत्र इमान्येव पदानि उदाहृतानि तत्र महाभाष्ये। इत्थं च अन्वय-

विशिष्टानामेव पदानां वाक्यत्वेन बोधकत्वम्—इति पदसमुदायस्य अन्वितस्यैव बोधजनकत्वम् इत्युच्यते। तत्रापि वाक्यश्रवणानन्तरं बोधे सति अनन्वितमिदं वाक्यं इति प्रयुङ्क्ते कश्चित्। अनन्वितमिदं वाक्यम् इति यथा तावत् शब्दार्थे अनवबुद्धे सति यथा अयमनुचितः अर्थः इति वदति तद्वदेव अनन्वितमिदं इति कदा वा वदति? पदसमुदायात्मकात् वाक्यात् कस्मिंश्चित् अर्थविशेषे अवगते सति अनन्वितं वा अन्वितं वा इति बोधात् प्राक् अनन्वितान्वितत्व-बुद्धिरेव भवति। अतः बोधः आवश्यकः। परन्तु स च बोधः प्रामाणिको वा अप्रामाणिको वा इति तु विषयः अन्यः। अथवा वाक्यात् बोध एव न जायते इति। स च बोधः भ्रमात्मको वा भवति प्रमात्मको वा भवति। न तत्राप्यस्माकं अभिनिवेशः। इत्थं च बोधः न भवति इति तु वचनं सर्वात्मना अनुचितम् एव। कदाचित् अश्वशब्दात् पटबोधः स्यात् कस्यचित्। परन्तु बोधः न भवति इति, न। नाम, सर्वस्मात् बोधो भवेत् इत्यपि नास्माभिः निर्बन्धः क्रियते, यतो हि तत्र अपरिचितशब्देभ्यः नैव कस्यापि बोधः भवेत्। तत्तु अन्यत्। परन्तु परिचितानां शब्दानां विषये किल इदानीं विचारः। यत्र तावत् अन्वयो नास्ति, अन्वयो बाधितो वर्तते, तादृशबाधितान्वयविशिष्टात् पदसमुदायात्मकात् वाक्यात् बोधो जायते उत न इत्येव विप्रतिपत्तिः। जायते एव इति अवश्यम् अभ्युपगन्तव्यम्। अन्यथा अनन्वितत्वबुद्धिरेव नोदीयात्। अनन्वितमिदं वाक्यमिति श्रोता नैव वदेत्। अतः अवश्यं बोधेन भवितव्यम् इति शास्त्रिचरणानामेव अभिप्रायः मया समर्थ्यते।

[Srīnivāsa Sāstrī stressed the role of *anvaya* (a grammatical connection between words) in *vākyārthabodha*. Once we cognize, *anvaya* a *vākya* makes sense; whether a *vakya* is *prāmānika* or not does not hinder the process of cognizing its meaning.]

Arindam: It has been objected to the Naiyayikas that it is not correct to say that a false sentence does not give rise to *vākyārtha-bodha* and that there is no complex object which is understood as conveyed by a false sentence. Because it is only about the (complex) object that we say either that it is *anvita* or not *anvita*. So unless there was something which was understood as conveyed by a false sentence we could not estimate, evaluate it as false.

Nandita: I want to pose a question to Naiyāyikas. They declare that negation of a fiction does not exist (अलीक-प्रतियोगिक-अभावो नास्ति). My question is does this sentence itself—अलीक-प्रतियोगिक-अभावो नास्ति—make sense or not. If you say that it does not mean any-

thing because negation of a fiction is as much fictitious as is the negated fiction—and this is the Naiyāyika position—then there is a difficulty. If it is argued that it does not make any sense then I think the Naiyāyika position will be lost, for अलीक-प्रतियोगिक-अभावो नास्ति:—would be at par with शशशृङ्गं नास्ति। शशशृङ्गं and अलीक-प्रतियोगिक-अभाव would be equally fictitious.

झा—अलीकप्रतियोगिकः अभावः नास्ति। इत्येतस्मात् वाक्यात् नैयायिकानां बोधो भवति वा न वा ? यदि न भवति तर्हि शशशृङ्गं नास्ति अस्य अलीकप्रतियोगिको अभावो नास्ति अस्य च को भेदः? इति जिज्ञासा।

श्रीरामपाण्डेयः—'शशशृङ्गं नास्ति' ये बौद्धार्थसत्ताम् अङ्गीकुर्वन्ति तान् उद्दिश्य इदं च संगच्छते यत् बहिः सत्ताऽभावात् शशशृङ्गमेव नास्ति अतः अलीकप्रतियोगिको अभावो न भवति। वयं तु नैयायिका ब्रूमः शृङ्गे शशीयत्व-भ्रमः, शृङ्गे शशीयत्वसम्बन्धः। अलीकप्रतियोगिको नायम् अभावः अपितु सत्यप्रतियोगिकोऽयमभावः शशशृङ्गं नास्तीति।

बदरीनाथशुक्ल—वस्तुतः न्यायमते अलीकप्रतियोगिक-अभावो नास्तीति नैव वक्तुं शक्यते। अलीकप्रतियोगिको अभावो नास्तीति बालानां बोधाय उच्यते इति नैयायिका इत्थं कथयन्ति यत् अलीकप्रतियोगिको अभावो नास्ति। वस्तुतः नैयायिकाः कथयन्ति अस्य स्थाने यत् अभावप्रतियोगित्वं तत् सत्यत्वव्याप्यम्। यः यः अभावप्रतियोगी सः सन्। अभावप्रतियोगित्वं सत्यत्वव्याप्यम् इति वदन्ति। अलीकप्रतियोगिक-अभावः न इति तु न वदन्ति, इति बालानां बालिकानां वा बोधाय उच्यते।

[Badarīnāthajī gave a clever reply to the question: *alīkapratiyogikābhāvo nāsti* (the negation of a fiction does not exist)—is this sentence, which the Naiyāyikas assert, itself true or not? The sentence, he said, was not true and is not really used by Naiyāyikas. If it is used sometimes, the purpose is to convey a complex idea to a student in a simple manner. The proper way to put the matter is to say: *yat abhāvapratiyogitvaṁ tat satyatvavyāpyam* (the *pratiyogi* of an *abhāva* is necessarily something that exists).]

पाहि—बालरसेल दर्शन-विज्ञान् प्रति, दर्शन-पण्डितान् प्रति अयं प्रश्नः। तत्र बालरसेलेन being, existence अनयोः भेदः कृतः। Existence, being-व्याप्यः।

परन्तु तत्र अन्योन्यव्याप्यत्वं नास्ति। अत्र अयम् एव प्रश्नः proposition इति पदार्थस्य स्वरूपं किम्? किम् existence इति पदेन सत्तावान् अर्थः बोध्यते अथवा सत्तारहितो being वा? यदि तादृशः अर्थः मन्यते तदा square-circle doesn't exist, square-circle is square. एतस्य या तत्त्वमीमांसीय-स्थितिः, proposition इति पदवाच्य-पदार्थस्य या तत्त्वमीमांसीय-स्थितिः, तयोर्मध्ये को भेदः? बालरसेलमतेन तादृशपदवाच्यपदार्थस्य स्वरूपं किम्? प्रौढरसेलेन तु तस्य logical construction इति संघात class रूपेण एव वाक्यसामान्यस्य, अथवा समानपर्यायवाचि-वाक्यानां संघातरूपस्य एव proposition इति वाक्यार्थत्वं स्वीकृतम्। परन्तु बालरसेलेन यः proposition इति स्वीकृतः तस्य स्वरूपं किम्?

[Pahi pointed out that the young Russell who believed in propositions also made a distinction between being and existence: whatever has existence has being but not vice versa. He posed a question: what is the ontic status of a proposition itself? Does it have being or existence? What is the difference between the ontic status of sentences such as 'a square circle does not exist' or, 'a square circle is square' and the sentence, 'this is a proposition'?]

(Pahi continues in English): A proposition is a class of synonymous sentences.

(Guest: Russell was not worried over the realm of being becoming overpopulated).

(Pahi continues): Consider this example: 'A number is a class of equivalent classes'; and 'A number is a particular type of ordinal'. These are two distinct analyses of the concept of number. Because one type of analysis replaces another, one cannot say that the concept of number has been given up. There is the familiar algebraic technique of constructing equivalent classes. And to say that someone has offered a different analysis of the concept of proposition is not to say that he has given up the concept. Dayaji has already referred to Quine's views: the impossibility of translation, etc. Russell will not accept them. I am only raising the question of the ontological status of a proposition in early Russell and its ontological status in later Russell and the difference between the two. I am unwilling to say that he ever gave up the concept of proposition. I would only say that he replaced his earlier analysis of it by a later and more mature and sustainable analysis, which was made possible by employing a familiar technique of constructing new mathematical entities as exemplified in his definition of number. It would

be wrong to say that as soon as the dichotomy between being and existence is given up the concept of proposition is also given up. So I pose the question: what is the ontological status of a proposition in the earlier Russell?

प्रह्लादाचार्यः—तत्र वाक्यार्थः बाधितः अबाधितो वा इति प्रश्नः तत्र संवृत्तः। तत्र बाधितः इति यद्युच्यते तर्हि व्याघातो भवति इति तत्रैव विवादः आरब्धः। अहं तु मन्ये वाक्येन बोधः जायते इति सर्वथा अङ्गीकार्यम्। यतो हि सः निराक्रियते। वाक्येन यः बोधितः सः मिथ्या, सः बाधितः इति निराकरणं अन्यथा नैव कर्तुं शक्यते। तस्मात् वाक्येन बोधो भविष्यति। बोधस्य यः कोऽपि विषयः। तस्मात् यः विषयः, सः बाधितः इति अस्माभिः उच्यते। एतदेव रसेलमहाशयेन उक्तम् इत्यहं मन्ये। बीइंग (being) इत्यस्य किल किं वाच्यम्? ज्ञानविषयः, न तु सत्तावान् वा; ज्ञानविषयः यः सः बीइंग (being) इत्युच्यते। सः क्वचित् सत्तावान् भवेत् क्वचित् सत्तावान् न भवेत् वा, परन्तु ज्ञानविषयः भवति। एतदेव मया प्रारम्भे उक्तम् यत् वाक्यजन्यप्रतीतिविषयः अबाधितः। वाक्यार्थः अथवा प्रोपोजिशन (proposition) इत्यनेन रसेलमहाभागः एवं मन्यते—वाक्यजन्यप्रतीतिविषयः स च बाधितः अबाधितो वा। वाक्यजन्यप्रतीतिविषयः यत्र अबाधितः तत्र सः अस्ति। वाक्यजन्यप्रतीतिविषयः यत्र नास्ति तत्र प्रतीतिविषयः इत्युच्यते, अस्तीति न उच्यते, बीइंग (being) इत्युच्यते एक्जिसटेन्स (existence) इति नोच्यते। इत्येव व्यत्यासः। इदमेव मया प्रारम्भे उक्तम्

किञ्च, आहितार्थज्ञानजनकेन वाक्येन बोध एव न जायते इति वक्तुम् अशक्यम्, यतो हि वाक्येन किञ्चित् ज्ञायते; तज्ज्ञानं केन भवति? किं करणम्? प्रत्यक्षं वा स्यात् अनुमानं वा शब्दो वा। तत्र शब्दस्यैव प्रसक्तिः नान्ययोः। अयं शब्दः, इदं वाक्यं यदि करणं नोच्यते तर्हि केन करणेन तज्ज्ञानं जातं इति तत्रापि कारणं वक्तव्यम्। ज्ञानमेव न जातं इति वक्तुं न शक्यते। ज्ञानं जातं परन्तु ज्ञानविषयः मिथ्या। यद्यपि तत्र वाक्यार्थः असङ्गत एव वक्तुं न शक्यते इति नैयायिका वदन्ति। वाक्यार्थः नाम कः नैयायिकानां मते?

[Prahlādācārya continued with the controversy concerning *vākya, vākyārtha* and the role of *bādha*. Even a false sentence, he said, gives rise to a cognition, or else how can we call it false. An object of cognition cannot be *bādhita* in being an object of cognition, whether it exists or not. This, he thought, was the reason why Russell accepted propositions.]

Badarīnātha Śukla: It was stated this morning that Russell holds that a proposition exists but it is not a *vastu* (a thing or an

object). I think that this view is not true and want to refute it. If Russell's view is to be accepted, the distinction between the kind of existence which a proposition possesses and objective existence (*vastusattā*) will have to be clearly characterized. Only if we can attach some meaning to 'existence' such that existence so defined can be clearly seen to differ from *vastusattā*, can Russell's view be upheld. My contention is that such a meaning cannot be given to 'existence'.

One way in which we can take Russell's statement that a proposition exists but has no *vastu-sattā* is to take it to mean that a proposition is known but has no *vastusattā*. This would imply that Russell, in this context, is using the word 'existence' with the meaning 'being known', or 'to be known' to exist, in this sense, is to be known. On the other hand, *vastusattā* will be so defined that for a thing to have *vastusattā* it will have to be located in a (particular) time and a (particular) space. We can now truly assert that a proposition exists but has no *vastusattā*, and this will mean that a proposition is known but is not located in any space or time.

Now certainly there is no such rule (*niyama*) that a thing that is known has *vastusattā*. Does Russell want to say that there is such a rule that if a thing is known it necessarily follows that it has *vastusattā*?

Take the sentence '*śaśaśṛṅgamasti*'; when we understand its meaning we comprehend as a part of this meaning the relation between *śaśa* and *śṛṅga*. In this sense we have knowledge of the relation between *śaśa* and *śṛṅga*. We know that a relation between *śaśa* and *śṛṅga* has been asserted. This relation is a part of the meaning that the sentence conveys, which we have comprehended. But this relation does not have *vastusattā*, it does not exist in the world outside.

बदरीनाथशुक्लः (संस्कृतमाश्रित्य): इदमेव भवति किल? तथैव च संज्ञासम्बन्धो जायते। तत्र सम्बन्धः, ज्ञायते, संज्ञा ज्ञायते, परन्तु वस्तु नास्ति। किन्तु मया नैयायिकदृष्टया उच्यते यत् इत्थं न वक्तुं शक्यते। इदमपि तदा वक्तुं शक्येत यदि कश्चन अपूर्वः संयोगसम्बन्धः शशानुयोगिक-शृङ्गप्रतियोगिक-संयोगत्वेन ज्ञायेत तदा इत्थं वक्तुं शक्यते that this concept is known but does not exist. But इत्थं नास्ति। गोशृङ्गयोः संयोगसम्बन्धः वर्तते तर्हि यः गोशृङ्गयोः संयोगः स न समवायः। न हि शृङ्गं अवयवः। अतिरिक्तं द्रव्यं ते इदं मन्यन्ते। केशाः,

नखानि, सम्बन्धः इमानि अतिरिक्तानि द्रव्याणि भवन्ति। अतएव मया उच्यते यत् गवा सह शृङ्गस्य संयोगः संबन्धः प्रसिद्धो वर्तते। सः सम्बन्धः शृङ्गप्रतियोगिकः गवानुयोगिकः। तर्हि गवानुयोगिकः शृङ्गप्रतियोगिकः यः संयोगः गोशृङ्गयोर्मध्ये सिद्धः वर्तते तयोः संयोगः शशशृङ्गम् अस्तीति उच्यमाने शृङ्गप्रतियोगिक-शशानुयोगिक-संयोगत्वेन ज्ञायते। कश्चन अपूर्वः संयोगो विज्ञायते, तर्हि यः संयोगः शशानुयोगिकत्वेन ज्ञायते स तु प्रसिद्ध एव वर्तते। अतो मया उच्यते यत्—यत् ज्ञायते तद्वस्तु सदेव भवति; यत् न वस्तु सत् तत् ज्ञातुं न शक्यते एव। यतो हि इदमेव एकम् उदाहरणं दातुं शक्यते यत् शशे 'शृङ्गमस्ति' अनेन वाक्येन शशशृङ्गयोः सम्बन्धः ज्ञायते, तत् नास्ति। तन्मया उच्यते—शशशृङ्गयोः कश्चन सम्बन्धः अपूर्वेण ज्ञायते। न शशानुयोगिक-शृङ्गप्रतियोगिकः संयोगः सिद्धो वर्तते। स एव संयोगः दोषवशात् 'शशे शृङ्गम्' इति उच्यमाने ज्ञायते। स च संयोगः वस्तु न वर्तते। अतः किमपि एवम्भूतम् उदाहरणं न दातुं शक्यते यत् किमपि ज्ञायते परन्तु वस्तु नास्ति। अतएव यदि अयं सिद्धान्तः स्थापयितुं न शक्यते तर्हि the view of Russell that proposition is known but it is not वस्तुसत्, cannot be proved.

[Continuing in Sanskrit, Badarīnāthajī asserted that a Naiyāyika will never admit that a false relation such that between a *śāśa* and a *śṛṅga* can even be known or cognized. Suppose we say that a relation of *saṁyoga* exists between a *śaśa* and a *śṛṅga*. How can we cognize it? It is certainly not like the *saṁyoga* between a cow and its horn. It is, indeed, quite unlike any known (*prasiddha*) *saṁyoga*. What is it then? There is nothing that we can say about it. It simply does not exist and cannot be known or cognized. Therefore Russell's view that a proposition is known but is not *vastusat* (something that exists) cannot be 'proved'.]

झा—तत्र मम इयं शङ्का यत् 'शशशृङ्गम् अस्ति' इत्यस्मात् वाक्यात् शाब्दबोधो भवति न वा?

बदरीनाथशुक्लः—भवति।

झा—शाब्दबोधो भवति तर्हि कीदृशः शाब्दबोधो भवति? शशानुयोगिक-शृङ्ग-प्रतियोगिक-शाब्दबोधो भवति वा? शशानुयोगिक-शृङ्गप्रतियोगिकत्वेन यः सम्बन्धः सः किं भासते वा? अनुयोगिवाचकपदं शशपदम्। तत्र सप्तम्यपेक्षा अस्ति वा न वा?

बदरीनाथशुक्लः—यदि 'शशशृङ्गम् अस्ति' इति उच्यते तदा तत्र चत्वारः शब्दाः

—शश इति एकः शब्दः, शृङ्ग इति एकः शब्दः, शृङ्गशब्दोत्तरं अम् इति विभक्तिः इति एकः शब्दः, अस्ति इति एकः शब्दः। एतावन्तः शब्दाः सन्ति। तत्र न्यायमते शशे शृङ्गम् इत्यनेन शृङ्गं न शशनिरूपिताधेयतावत्। सा च आधेयता संयोग-सम्बन्धावच्छिन्ना। तथा च तत्र संयोगसम्बन्धावच्छिन्नाधेयता शृङ्गानुयोगिक-शशप्रतियोगिकत्वेन ज्ञायते। यदा शशे शृङ्गम् इति वाक्यम् उच्यते तदानीं शशानुयोगिकशृङ्गप्रतियोगिक-संयोगः ज्ञायते। अतएव संयोग-सम्बन्धावच्छिन्ना आधेयता सप्तमीपदेन उपस्थाप्या आधेयत्वेन रूपेण शृङ्गानुयोगिक-शशप्रतियोगिकत्वेन ज्ञायते। तत्र अनया रीत्या शशः भवति प्रतियोगी; शृङ्गं भवति अनुयोगि, यदा उच्यते यत् शशः शृङ्गवान् तदा शशः भवति अनुयोगी। तत्रापि शृङ्गं न प्रतियोगि। यतो हि नव्यन्यायदृष्ट्या निपातातिरिक्तनामार्थयोः भेदेन अन्वयबोधो न भवति। अतएव शशशृङ्गम् इति उच्यमाने शृङ्गवत्-शब्दार्थस्य शशशब्दार्थेन सह अभेदेन अन्वयबोधो भवति—शशः शृङ्गवदभिन्नः। अतः शशे शृङ्गवतः अभेदे ज्ञाते धर्मि-पारतन्त्र्येण शशस्य शृङ्गेन संयोग-सम्बन्धोऽपि शशे गृहीतो भवति। तर्हि अभेद-सम्बन्धो यः गृह्यते स तु शृङ्गवत्-प्रतियोगिक-शशानुयोगिक-अभेदः भवति। अत्र धर्मिपारतन्त्र्येण शृङ्गस्य संयोगः शशे यः गृह्यते सः संयोगः शृङ्गप्रतियोगिक-शशानुयोगिकत्वेन गृह्यते। अतः भवता यदुक्तं यत् शशे शृङ्गम् अस्ति अत्र कीदृशः शाब्दबोधो भवति तर्हि शुद्धा प्रक्रिया यदि उच्यते 'शशनिरूपितसंयोग-सम्बन्धावच्छिन्नाधेयतावत् शृङ्गम् अस्ति' तावत् ईदृशः शाब्दबोधो भवति। तत्र संयोग-सम्बन्धावाच्छिन्नाधेयता या प्रसिद्धा वर्तते। कुत्र? गो-शृङ्गयोः मध्ये यः संयोगो वर्तते तस्मिन् शृङ्गे संयोगसम्बन्धावाच्छिन्नाधेयता प्रसिद्धा वर्तते। सैव प्रसिद्धा संयोगसम्बन्धावच्छिन्ना आधेयता 'शशे शृङ्गम्' इति उच्यमाने शशप्रतियोगिक-शृङ्गानुयोगिक-संयोगावच्छिन्नाधेयतात्वेन गृह्यते। अतएव मया उच्यते तत् किमपि यत्र कुत्रापि तत्सर्वं वस्तु एव भवति। किमपि नास्ति यत् ज्ञायते, परन्तु वस्तु नास्ति।

[Jhā asked Badarīnāthajī whether the sentence, '*śaśaśṛṅgamasti*' gives rise to any *śābdabodha* at all and if so, how can this *śābdabodha* be described.

Badarīnāthajī, in his reply, gave the Nyāya analysis of two sentences synonymous with '*śaśaśṛṅgamasti*', namely, *śaśaḥ śṛṅgavān*' and '*śaśe śṛṅgamasti*', concluding that they do not give rise to the cognition of any object. '*Śaśe śṛṅgamasti*', he said, is to be analyzed as follows: *śṛṅga* has a locus in *śaśa*, the relation of the two, *śaśa* and *śṛṅga*, being *saṁyoga*. But such a *saṁyoga* does not exist and is not known. Therefore the words '*śaśa*' and '*śṛṅga*' cannot be related in our cognition. The sentence '*śaśaḥ śṛṅgavān*'

is to be analyzed as: there is *śaśa* such that it can be identified as a possessor of *śṛṅga*. Such an identification being impossible, the sentence will produce no cognition. Therefore all that the *śābda-bodha* from these sentences consists of is the realization that there is something which does not exist.]

श्रीनिवासशास्त्री—तत्र ज्ञामहाभागानाम् अयमाशयः । शशशृङ्गमिति पदम् अपार्थकमेव । तस्य अर्थ एव नास्ति इति उदयनाचार्याः कुसुमाञ्जलौ अवदन् । तर्हि शशशृङ्गं नास्ति इति वाक्यप्रयोगो वर्तते । तस्य कोऽर्थः इत्युक्तौ व्यधिकरण-धर्मावच्छिन्नप्रकरणे गदाधरभट्टाचार्यैः उक्तम्—शशे शृङ्गं नास्ति इत्येव तस्य पदस्य अर्थः इत्युक्तम् । तर्हि यत्र यत्र अभावः बोध्यते तत्र अनुयोगिवाचकं सप्तम्यन्तम् अपेक्ष्यते—भूतले घटो नास्ति, अत्र तन्नास्ति इति । तद्वत् शशे शृङ्गं नास्ति इति अनुयोगिवाचकपदात् सप्तमी-विभक्तिः अपेक्षिता—अत्र नास्ति शशशृङ्गम् इति; समस्तं पदं वर्तते । तत्र सप्तम्यन्तपदस्य अभावात् शशानुयोगिक-शृङ्गप्रतियोगिक-अभावः कथम् लब्धुं शक्यते इति आक्षेपः । गदाधरभट्टाचार्यैः उक्तं—तत्र शाब्दबोधो नास्ति, सः मानसबोधः । शशानुयोगिकः यत्र शाब्दबोधः अपेक्षते तत्रैव सप्तम्यन्तं पदम् अपेक्षते । अत्र केवलं मानसबोधो भवति, अतः सप्तम्यन्तं पदं नापेक्षते; अतः अयं शाब्दबोधो नास्ति । मानसबोधतात्पर्येण एव वृद्धाः शशशृङ्गं नास्ति इति वाक्यं प्रयुञ्जते इति गदाधरभट्टाचार्याः अवदन् । भवन्तः शाब्दबोधो भवति इति वदन्ति । उदयनाचार्याः शशशृङ्गपदम् अपार्थकम् इति वदन्ति । अभिप्रायं न जानामि इति तेषां प्रश्नस्य अभिप्रायः ।

[Śrīnivāsa Śāstrī added another dimension to the above analysis. The word '*śaśaśṛṅgam*', he remarked, has been called nonsensical (*apārtha*) by Udayana, therefore, '*śaśaśṛṅgamasti*' carries no meaning whatever. But what about '*śaśaśṛṅgaṁ nāsti*'? Gadādhara says that the sentence must be expressed as '*śaśe śṛṅgaṁ nāsti*' for it to make sense. Whenever an *abhāva* has to be expressed the word referring to the *anuyogī* has to have the *saptamī vibhakti*, because an *abhāva* must have a locus. The sentence '*śaśaśṛṅgaṁ nāsti*' does not have the relevant *saptamī*, '*śaśaśṛṅgaṁ*' being a *samāsa*. So it cannot give rise to a *śābdabodha*. However, Gadādhara adds that it does give rise to a cognition which he terms '*mānasabodha*'.]

बदरीनाथशुक्लः—अयमेव प्रश्नः भवताम् ? मया तु ज्ञातं भवताम् अयं प्रश्नः यत् शशे शृङ्गम् अस्ति इत्यस्मात् वाक्यात् शाब्दबोधो भवति न वा? भवतु—उच्यते

शशशृङ्गमस्ति इति वाक्यात् शाब्दबोधो भवति न वा? इदमेव भवद्भिः पृच्छ्यते? शशशृङ्गं नास्ति इत्यस्मात् वाक्यात् शाब्दबोधो भवति न वा? श्रूयताम्—शशशृङ्गम् अस्ति इति एकं वाक्यम्। शशशृङ्गं नास्तीति अपरं वाक्यम्। तत्र वदामः यत् शशशृङ्गम् अस्तीति वाक्यात् बोधो भवति। कीदृशः बोधः भवति? तर्हि तत्र शशपदम् शशसम्बन्धिनि स्थले पूर्वपदस्य तदर्थसम्बन्धिनी लक्षणा भवति। तर्हि शशशृङ्गीयम् इत्यस्य कोऽर्थः भवति? शशसम्बन्धि श्रृङ्गमस्ति अर्थात् शशसम्बन्धित्वेन ज्ञायमाने शृङ्गे अस्तित्वं बोध्यते। तत्र शशपदं शशसम्बन्धिनि लाक्षणिकम्। लक्ष्यार्थस्य शृङ्गपदार्थेन सह अभेदान्वयो भवति। तथा च शशसम्बन्ध्यभिन्नं शृङ्गम् अस्ति तावत् इति एतादृशो बोधो भवति। एवंभूतशाब्दबोधस्य उत्पत्तौ न किमपि बाधकं पश्यामः। यतो हि शशपदार्थस्य शशसम्बन्धिनि लक्षणा। तस्य अभेदेन अन्वयः शृङ्गे। शृङ्गे शशसम्बन्धी यः अभेदो भासते तदंशे स बोधः भ्रमात्मकः। परन्तु तादृशस्य बोधस्य उत्पत्तौ नास्ति काचित् बाधा। यदि योग्यताभ्रमो वर्तते तर्हि तादृशबोधस्य उत्पत्तौ नास्ति बाधा। भ्रमात्मकः बोधः भवति। शशसम्बन्धिशृङ्गमस्ति तावत् इत्येतादृशः बोधः शशशृङ्गमस्तीति वाक्यात् भवति। ज्ञातम्?

तथैव 'शशशृङ्गं नास्ति' वाक्यं यदुच्यते तर्हि इत्थमस्ति। नञ्-पदघटितं वाक्यं नञ्-पदाघटितं च वाक्यम् उभे नञ्-पदांशस्य अर्थं विहाय समाने भवतः। तर्हि शशशृङ्गम् अस्तीति वाक्यात् अस्तित्वाभावस्य बोधो भवितुम् अर्हति। अनुयोगिवाचकपदोत्तरं सप्तम्याः अपेक्षा तत्रैव भवति, यत्र अनुयोगिवाचकपदं प्रथमान्तं न भवति। अत्र तु शशशृङ्गं नास्ति; अत्र अस्तित्वाभावः बोधनीयः वर्तते। अथ च शशशृङ्गो बोधनीयः वर्तते। अतः अनुयोगिवाचकपदमत्र शृङ्गं पदम्। तत्तु प्रथमान्तम्। अत्र तु सप्तम्याः अपेक्षा नास्ति। अतः शशीयत्वेन ज्ञायमानं शृङ्गमत्र अनुयोगि यत् प्रथमान्तपदेन उपस्थाप्यते। नञ्-पदेन अभावः उपस्थाप्यते। नञ्-पदेन उपस्थापिते अभावे अस्तिपदार्थस्य अस्तित्वस्य प्रतियोगिता-सम्बन्धेन अन्वयः, अभावस्य अभावीय-विशेषणता-सम्बन्धेन शशसम्बन्धित्वेन ज्ञायमाने शृङ्गे अन्वयः भवति। अनया रीत्या शशसम्बन्धित्वेन ज्ञायमाने शृङ्गे अस्तित्वाभावः ज्ञातुं शक्यते।

यत् ते वदन्ति यत् उदयनाचार्याः इत्थं वदन्ति यत् शशशृङ्गं नास्ति इत्यस्मात् वाक्यात् बोध एव न भवति। तर्हि ते इत्थं ब्रुवते, तत्र इदं मतं वर्तते यत्, यद्वस्तु किमपि वस्तु, विशेष्यविधया प्रकारविधया वा असद्वस्तु इति न ज्ञातुं शक्यते, परन्तु असद्वस्तुसंसर्गविधया ज्ञातुं शक्यते। कुतः? ते ब्रुवते यत् यदा इत्थमुच्यते यत् शशशृङ्गम् अत्र न तदा शशेन सह शृङ्गसम्बन्धो ज्ञायते। तत्र भवति शृङ्गं प्रकारः, अत्र भवति शशः विशेष्यः। तर्हि विशेष्यतायाः, प्रकारतायाः नियामकं किम्? तर्हि

एकं प्राचीनं मतं विद्यते यत् यस्मिन् ज्ञाने यः सम्बन्धः भासते तस्य सम्बन्धस्य भासमानं यत् अनुयोगित्वं तदेव विशेष्यत्वम्। तस्य भासमानस्य सम्बन्धस्य यत् प्रतियोगित्वं तदेव प्रकारत्वम्। तर्हि यावत् संयोगः शशानुयोगिकत्वेन शृङ्गप्रतियोगिकत्वेन च न गृह्येत तावत् शशस्य अनुयोगिता शृङ्गस्य वा प्रतियोगिता न भवितुम् अर्हति। अतएव ते अङ्गीकुर्वन्ति यत् शशानुयोगिक-शृङ्गप्रतियोगिकः असन् संयोगः ज्ञायते। यदि इयं दृष्टिः अङ्गीक्रियते तर्हि अयं सिद्धान्तः स्थापयितुं शक्यः रसेलमहोदयस्य यत् ज्ञायते तद् न वस्तु। परन्तु इयम् एका दृष्टिः वर्तते।

झा—शशशृङ्गं नास्ति इत्यत्र अस्तिपदं किं बोधयति ?

बदरीनाथशुक्ल—अस्तित्वम्।

झा—अस्तित्वं नाम आधेयता खलु ?

बदरीनाथशुक्लः—अस्तित्वं आधेयता वा स्यात् देशकालसंबधो वा स्यात्।

झा—तर्हि किं निरूपिताधेयता तत्र भासते ?

बदरीनाथशुक्लः—अस्तित्वं नाम देशकालसम्बन्धः—अथवा दैशिकविशेषणत्वसम्बन्धावच्छिन्न-देशनिष्ठाधारतानिरूपिताधेयता, अथ च कालिकसम्वन्धावच्छिन्नकालनिरूपिताधेयता—एतदुभयम् अस्तित्वम्।

झा—अत्र देशः शशः। तर्हि शशनिरूपिता आधेयता अत्र शृङ्गे वक्तुं शक्यते न वा?

बदरीनाथशुक्लः—भवता पृच्छ्यते अस्तिशब्दस्य कोऽर्थः स मया उच्यते; न्यायदृष्ट्या अस्तिशब्दस्य कोऽर्थः भवति तन्मया उच्यते। अस्तिशब्दस्य अर्थः अस्तित्वम्। अस्तित्वं नाम देशकालवृत्तित्वम्। देशवृत्तित्वं हि देशनिष्ठाधारतानिरूपित-दैशिकसम्बन्धावच्छिन्नाधेयतारूपम्, कालवृत्तित्वं नाम कालनिष्ठाधारतानिरूपितकालिकत्वसम्बन्धावच्छिन्नाधेयता। इदमेव अस्तित्वं शशशृङ्गं नास्ति इत्यत्र शशसम्वन्धित्वेन ज्ञायमाने शृङ्गे निषिध्यते।

Jha: My question was: when we have before us a sentence which asserts the absence of something somewhere, the term which stands for the locus of the absence has to be in the *saptamī vibhakti*, e.g., 'शशे शृङ्गं नास्ति' Now according, Udayanācārya to the

sentence 'शशशृङ्गं नास्ति' does not express this meaning; for as it stands it does not contain a term in *saptamī vibhakti*. Therefore the knowledge which the sentence शशशृङ्गंनास्ति generates is not *śābda-bodha*, but a kind of remembrance, (स्मरणरूपं ज्ञानम्). This was the difficulty I had posed.

Shri Badarīnathajī's explanation was as follows: The view that a negative sentence asserting the absence of something must contain a term in *saptamī* is only one of the many views which have been advanced, and is by no means acceptable to all. It has also been held that we need not specify any *anuyogī*; we may simply say that something is not there. The knowledge that is produced by the sentence 'शश शृङ्ग मस्ति'. is erroneous (*bhramātmaka*) knowledge.

Pandurangi: I revert after this profitable though rather technical discussion to the original question: whether there is anything corresponding to proposition in the Indian *śābda-bodha* system, in Mīmāṁsā or Nyāya or Vyākaraṇa. My own view is that there is nothing that can be found in them which corresponds to proposition. I also think that there is no need to supplement the doctrine of '*sābda-bodha*' by introducing in it the concept 'proposition'. The various factors which are involved in verbal communication are: (1) a sentence, (2) the meaning conveyed by the sentence, (3) someone who understands this meaning and (4) the facts which correspond or do not correspond to what is conveyed by the sentence—वाक्यम्, वाक्यबोधितः अर्थः, श्रोता, वस्तु (विषयः)। Without introducing an element called 'proposition' the whole process of verbal communication can be properly explained. There is the sentence, it conveys something, what it conveys is understood by the hearer and this *vākyārtha* can be nothing more than the objects which are referred to by the sentence. Some objects are referred to by the sentence. We need not at this stage raise the question whether these objects have *vastu-sattā* or not. But the objects, whatever they may be, which are referred to by a sentence directly constitute *vākyārtha*, and we do not need an entity like proposition for giving an account of this *vākyārtha*.

But a question arises regarding false sentences. there is a book on the table in front of me; if I say 'there is a book on the table' it is this fact that is conveyed by the sentence and it is this fact

which is understood by the hearer. But if I say 'There is a book on the table' when there is no book on the table, a problem arises. For in such a case what the sentence conveys is not something (a fact) which is there. But the hearer understands what is conveyed by the sentence. One may ask: what is it that he understands? It is not something which is there. It is in such a situation that presumably a proposition is postulated. This something which a sentence conveys and the hearer understands is a proposition which is something distinct from the fact that is there. And once an entity like a proposition is postulated it is used in giving an account both of valid knowledge and invalid knowledge produced by sentences. What a sentence conveys is always a proposition, and what a hearer grasps, when he understands the meaning of a sentence, is always a proposition. When a proposition corresponds to facts and is true, the knowledge which is generated by hearing it, is valid. Otherwise it is invalid.

But it is not necessary to postulate an entity like proposition for giving an account of what is involved in our understanding that which is conveyed by false sentences. In a situation in which someone says "there is a book on the table" when there is no book on the table, and someone understands what has been said; while the fact of there being a book on the table does not exist, a book exists, the table exists and while the relation of being 'on' does not exist between a book and the table, a book is capable of being on the table; this means that it is possible for the relation being 'on' to subsist between a book and the table. We may say that this relation is imposed by the mind in this case, or the relation appears to hold here as in the case of erroneous knowledge like *śaśaśṛṅgamasti*. Thus verbal communication involving false sentences can be explained in this manner without recourse to propositions. So far as verbal communication involving true sentences is concerned, as we have already seen, there is no problem. Thus verbal communication can be consistently explained without postulating propositions. This seems to be the common position of different Indian philosophical systems regarding *śābda-bodha*. The *vākyārtha* according to them consists of the objects alone to which different constituents of a sentence refer. There is not, over and above them, anything like a proposition.

Guest: But in *vākyārtha* these objects do not remain separately; they are somehow unified. Is the dispute between *anvitābhidhāna-vāda* and *abhihitānvaya-vāda* relevant to what you are saying?

Pandurangi: Yes. These two theories represent two different approaches to the question as to what is involved in communication. The difference between them concerns only the point whether *anvaya* (interconnections between the meanings expressed by the different constituents of a sentence so as to constitute a unity) is also a part of the act of verbal communication or whether it is supplied by other means. According to *abhihitānvaya-vāda*, *anvaya* is not a part of the act of verbal communication; according to *anvitābhidhānavāda*, it is.

Guest: Is what is conveyed by a sentence a list of objects referred to by its various constituents or something in which they are integrated?

Pandurangi: As I have said earlier, there are four distinct entities involved in verbal communication: *vākyam*, *vākyārthaḥ*, *vākyārthabodhaḥ*, and *vastu*. Now the point that is raised is: do the objects (*vastūni*) constitute *vākyārtha*, or is the *vākyārtha* something more? My contention is that the various views which have been developed in the context of *śābdabodha* are all agreed that it is the objects (*vastūni*) which constitute, *śābdabodha* but they are understood in *śābdabodha* as integrated (*anvita*). According to some, this *anvaya* is a part of the act of verbal communication; according to others *anvaya* is understood in some other way. This is a matter of detail. In any case no new element in addition to the items referred to, is to be found in verbal communication which roughly corresponds to the idea of proposition.

Arindam: Take the situation in which 'A duster is on a paper' and another situation in which 'A paper is on a duster'. The constituents of these two situations are identical, viz., a duster and a paper; but there are two distinct wholes here: how can one account for the difference between them?

Pandurangi: There is the *ādhāra-ādheya-bhāva*. In one case it is the paper which is the *ādhāra*, and in the other case, the duster.

Arindam: So you will include *ādhāra-ādheya-bhāva* within the *vastu* category and for you *vākyārtha* is *vastu*.

Pandurangi: Yes. *Vākyārtha* consists of all the items which are communicated.

प्रह्लादाचार्यः—तत्र वाक्यार्थः पदार्थानां परस्परं सम्पर्कः। नास्ति अपरः कस्यचित्। यतो हि एकैकं यत् भवति पदम् एकस्मिन् वाक्ये कमपि अर्थं ब्रूते, ते च अर्थाः असम्बद्धाः वाक्यार्थत्वेन नोच्यते; तेषां अर्थानां संसर्ग एव वाक्यार्थत्वेन अङ्गीक्रियते। तत्र संसर्गः क्वचित् असन् भवति, असत्त्वेन अङ्गीकर्तव्यः इति अनुवादः। शशशृङ्गम् इति पदात् शशानुयोगिकः-शृङ्गप्रतियोगिकः-संयोगः भासते। अत्र यानि वस्तूनि भासन्ते तानि सर्वाणि अपि वस्तूनि सन्त्येव। शशः अस्ति, शृङ्गम् अस्ति, संयोगोऽपि क्वचित् वर्तते। सत्यम्। परन्तु तत्र संयोगे अन्यत्र विद्यमाने तत्र शशानुयोगिक-शृङ्गप्रतियोगिक-संयोगे शशानुयोगिकत्वं शृङ्गप्रतियोगिकत्वं च अस्माभिः आरोप्यते एवम् उच्यते। परन्तु अत्रैव नैयायिकान् प्रति इदं प्रष्टव्यं वर्तते। तत्र असतः संसर्गविधया ज्ञानं अङ्गीक्रियते अर्थात् असत् संसर्गविधया ज्ञातुं शक्यते प्रकारविधया तु ज्ञातुं न शक्यते। यतो हि इदं शशशृङ्गं इति ज्ञानं भ्रमः इति वक्तव्यम्। इदं ज्ञानं भ्रमत्वेन अङ्गीकर्तव्यम्। भ्रमत्वं हि तदा भवति, यत्र अविद्यमानं किञ्चित् गृह्यते। यत्र क्वचन असतः अङ्गीकरणम् आवश्यकमेव। संयोगः शक्यो भवति। तस्मिन् संयोगे शृङ्गप्रतियोगिकत्वमपि वर्तते। शृङ्गप्रतियोगिकसंयोगः शशानुयोगित्वम् असद् इति वक्तव्यम्। एवं रीत्या असतः कस्यचन तत्र शाब्दबोधविषयत्वम् अङ्गीकर्तव्यमेव। रसेलमहाभागेन यथा उक्तं 'वाक्यार्थः क्वचित् बाधितः'-इति वक्तुं शक्यते इति मन्ये।

Arindam: I think Pandurangi has given a rather rigid version; and now the Naiyāyikas seem to be thawing. They are softening a little. Pandurangi says we need not and ought not to admit, even in the case of an invalid cognition, any *vākyārtha* other than the discrete elements which are there in the external world. And this is in support of what Śuklajī has said, that there cannot be anything which is apprehended and yet does not exist. But we have had a softer version that as a predicated property a non-existent object cannot be apprehended; and obviously a non-

entity cannot be apprehended as a subject; but take a relation which does not as a matter of fact subsist between two particular objects; the objects are existent; the relation is also existent; but when you attach the relation with one of the objects and when you want to connect this attached relation to the other object, you find that it is not connected with this other object in actuality; but you can cognize the relation. Take the relation of contact. You find it everywhere, e.g., between this book and this table. Rabbits exist and so also horns. But when you falsely think that rabbits have horns, i.e., that the relation of contact subsists between rabbits and horns, what you are doing is something more than cognizing rabbits, contact and horns; this is a new thing. This also exists. For contact between cows and horns does exist. But when you try to find contact thus attached to horns which is also linked with rabbits, you do not come across it anywhere. This is the only entity which is a non-existent object of cognition which Nyāya admits.

Dasgupta: I would like to broaden the discussion by bringing in a non-linguistic example and then will come back to language. I think this will bring out one element which makes language specific here. Consider yourself entering into a cave containing cave paintings, suppose, you find yourself looking at some portion of the wall (which is a part of the world) where you see some coloured scheme and you ask your neighbour: 'do you think this is a painting?' And there may be some doubt about it. You may not be able to tell for sure whether something is a design or not, whether it was intended as a design or a painting or whether the rocks have evolved in a certain way. Now the difficulty here lies in knowing whether there is a certain kind of *sambandhatā* there that is given by a painter. In the case of nature there is always the other alternative that things have happened accidentally. But when people are speaking, when someone says to you '*śaśasṛṅgam asti*', there is no possibility that those noises are due to accident. Someone is saying something. There is the presence, both of the speaker and the language behind this sentence. Thus there is an independent evidence of design in the form of *śaśasṛṅgam asti*, Sanskrit words united by Sanskrit grammatical elements, which tell you that you are dealing with a sentence. So you are not discussing

presence versus absence of a designed pattern as you would be in dealing with the putative cave-painting: you are discussing success versus failure, in achieving pattern. So it seems to me that there is an extra dimension in language in a way which I cannot make explicit, not being a Naiyāyika or a western logician. I think that something like this intuition that there is something special about language led Russell in the first place to postulate one more level in order to make the description of this situation easier. I think that the extreme version of the Naiyāyika position which we have heard would not be very successful in distinguishing the cave-painting case from the language case. Whereas something like Russell's account, not necessarily his account but something as complex as it is, would be more successful. But I would welcome further comments from others on this.

Kelkar: Prof. Pandurangi temporarily tried to set aside the subtler complexities involved in '*śaśaśṛṅgam asti*" and get down to brass tacks. But I don't think that we can really do that. The two problems are mutually entangled. Let me see if I can throw light on this and the further problem of the relation between sentence and truth from a slightly different angle.

One difficulty about false sentences is this: suppose, I say I do not take any special responsibility for false sentences; they are failures, aberrant sentences, and so on; let me talk only about true sentences. There is always the possibility of converting a false sentence into a true sentence by negating it. And we cannot abjure negative sentences also as aberrant sentences. This is where the special property of language comes in. Language as opposed to various animal sign-systems is a sign-system which contains negation. Zoologists have tried hard to find out whether animals can convey absence or negation of various sorts, and they have found that they can't: only human beings can convey negation. And I think this is a piece of awkwardness for somebody who wants a rather simple-minded theory of language with as small an apparatus as possible. I can appreciate the kind of parsimoniousness which Prof. Pandurangi dispalys in trying to get rid of propositions.

Let me see if we can reduce this resistance from a different angle. In linguistics we talk about sentences which are embedded

in larger sentences. Let me take three examples: I say, 'he knows that the earth is round': anyone who hears me says this will be justified in concluding that Kelkar believes that the earth is round. I will not say, for example, that 'he knows that the earth is flat'. I will rather say that 'He believes that the earth is flat.' And a person who hears me saying this will be justified in concluding that thereby Kelkar doesn't want to convey either that he believes that the earth is flat or that he does not believe that the earth is flat. The third example is the sentence, 'I wish that the earth were flat.'

Now take these three examples of embedded sentences. '*He knows that the earth is round.*' Let us say that 'that the earth is round' is a factual clause. Factual, because somebody interpreting the whole sentence would be justified in concluding that the speaker of the outer sentence believes in the truth of the clause. So in the sentence, 'He knows that the earth is round,' the clause 'that the earth is round' is a factual clause. In the sentence, 'He believes that the earth is round'', the clause "that the earth is round' is a non-factual clause; non-factual because it is non-committal. And in the third sentence, 'I wish that the earth was flat' the clause is openly counter-factual; it openly declares that the speaker of the outer sentence concedes that the earth is not flat.

So noun-clauses can be factual, non-factual or counter-factual. And, unfortunately, noun-clauses cannot be kept separate from noun-phrases. For example, these sentences can be paraphrased as follows: he knows the earth's roundness; he believes in the earth's flatness; and he longs for the earth's flatness. So if you look at these noun-phrases 'earth's roundness,' "earth's flatness,' they have also something corresponding to the property-ascribing clauses. We can say that in the sentence 'He knows the earth's roundness' the noun-phrase 'the earth's roundness' is a factual noun-phrase. In the sentence 'He believes in the earth's flatness' the noun-phrase 'earth's flatness' is a non-factual noun-phrase; and in the sentence 'I long for the earth's flatness" the noun-phrase 'earth's flatness' is a counter-factual noun-phrase. I submit that analogously we can talk of factual, non-factual and counter-factual nouns of other sorts. Suppose, I say 'My brother's son is in Pune.' Anyone hearing me saying this would be justified in believing that I have a brother and that he has a son. So 'my

brother's son' is in this context a factual noun. But take the sentence, 'My brother's wife will be entitled to a quarter of the property according to our father's will.' It will be perfectly proper for me to say this even when my brother is not married, because the terms of the will says that in the event of this man's getting married his wife will get that property. Thus in this sentence 'my brother's wife,' is a non-factual noun. Now take the sentence: 'My brother is a bachelor. His wife would have a difficult time domesticating him.' Here the context will make clear that 'my brother's wife' is a counter-factual noun.

Now the relevance of this to our discussion is as follows: what kind of noun is *śaśaśṛṅga*? Is it a factual or a non-factual or a counter-factual noun? The answer clearly is that—it will depend on the context. For example, in the sentence '*śaśaśṛṅgaṁ nāsti*' it will be a non-factual noun, because only a non-factual noun will fit into this kind of context. Because we cannot add *nāsti* to a factual noun. The point I want to make is that we do not decide that it is a non-factual noun on the basis of our knowledge of the world. That it is a non-factual noun in this context comes out from the intention of the speaker.

What are the implications of this analysis for *vākyārtha*? Suppose, someone says 'It is raining outside right now.' Suppose further that all windows are closed and someone takes the trouble of going out and looking, and makes the report that it is not raining outside right now. Now the original sentence will have to be related to *vastusthiti*—I think it will be safer to use the term *vastusthiti* rather than *vastu* because it will take care of *anvaya*; the duster and paper case is better described as *vastusthiti* rather than as *vastu*. We have to make a distinction between *vivakṣita vastusthiti* and *varṇita vastusthiti*. For example, even if the report 'It is raining outside' turns out to be a false report, it is a false report about the state of the weather which exists out there, this 'state of the weather which exists out there' is *vivakṣita vastusthiti*. Suppose the sentence had been true or suppose the sentence before us was "It is not raining right now" then the *vivakṣita vastusthiti* and the *varṇita vastusthiti* will be one and the same. And that will be the happy case. In the unhappy case we find that the *vivakṣita vastusthiti* is there but unfortunately there is no *varṇita vastusthiti* and we conclude that the sentence is false. And I think that if we

insist that *vākyārtha* is identical only with *varṇita vastusthiti*, and not with *vivakṣita vastusthiti* then of course we will be justified in saying that false sentences do not have any *vākyārtha*, but it will be a claim made on the basis of the definition of *vākyārtha* which identifies it only with *varṇita vastusthiti*. But recognizing the relevance of *vivakṣita vastusthiti* is very much necessary because all the problems raised by 'The present king of France is bald' have to be faced.

Nandita: My first point is whether something which is non-existent or fictitious, be it *śaśaśrṅga* or (अलीकप्रतियोगिकाभाव:) can be the subject of a statement or the object of negation. I, of course, remember how Udayana explains this method in the third chapter of his *Nyāya-Kusumāñjali*. He says in the case of शशश्रृङ्गं नास्ति, the cognition takes the form शशे श्रृङ्गं नास्ति or शशे विषयाभाव:. But a subject should be taken in its totality: विशिष्टसमुदाय एव उद्देश्यं भवितुमर्हति, न केवलं विशिष्टम् ।

Let us take some other example. Suppose someone says 'John's children are asleep' when in fact John has no children. Now here the subject taken in its totality, John's children, is fictitious. I cannot but refer to Gangeśa's discussion of *āśrayāsiddhi*. He refers to the argument: गगनारविन्दं सुरभि, अरविन्दत्वात् । Now he poses two alternatives. One, we may take the subject 'sky-lotus' in its totality. Then the statement will be nonsensical or guilty of अपक्षत्वनिग्रहस्थान. But he adds, following Udayana, if we take the statement, and this is the second alternative, as 'गगनीयत्वेन (अरविन्दमस्ति)' then it will be a fallacious statement. Now my question is whether it is justifiable to bypass a subject in this way and thus make a distinction between *śaśaśṛṅga* and अलीकप्रतियोगिकाभाव:, both of which, taken in their totality, are equally fictitious.

झा—एतस्याः अयम् प्रश्नः यत्—वाक्येन बोध्यः अलीकपदार्थः उद्देश्यो भवितुमर्हति वा न वा । अलीकप्रतियोगिकाभावः प्रतिषेधविषयो भवितुम् अर्हति वा न वा—इति प्रश्नः ।

शुक्ल:—अलीकप्रतियोगिक-अभावः प्रसिद्धो वर्तते?

झा—तद् भवद्भिः वक्तव्यम् ।

श्रीनिवासशास्त्री—तत्र इदानीं वैयाकरणमतरीत्या वाक्यात् वाक्यार्थबोधविषय चर्चायां प्रवृत्तायां नागेशः अभिप्रैति । सर्वविधानि वाक्यानि संकलय्य यथा विरोधो न स्यात् आनुकूल्यं भवेत् तथा कंचन अभ्युपायं नूतनम् आविश्चकार प्राचीनानाम उक्तिम् अनुसृत्य । तत्र शशशृङ्गं नास्ति इत्यादिभ्यः सर्वेभ्योऽपि वाक्येभ्यः नैयायिकमतानुसारेण बोधम् अनङ्गीकुर्वाणः बौद्ध एव अर्थः बुद्धया परिकल्पित एव अर्थः वाक्यात् अवगम्यते । 'अत्यन्तासत्यपि अर्थे ज्ञानं शब्दः करोति हि' इति भर्तृहरिवचनं वर्तते; असन्तम् अपि अर्थं प्रतिपादयति वाक्यम् । तस्य प्रामाण्यमस्ति वा न वा इति विचारः अन्यः इति मया प्रातरेव उक्तम् । यत्र तावत् बाह्यतः, बाह्ये सन्तम्, अर्थं प्रतिपादयति वाक्यम्; तस्य च वाक्यस्य प्रामाण्यम् अभ्युपगम्यते । यत्र वाक्यं असन्तमपि अर्थं बुद्धया परिकल्पितं बोधयति तत्र वरं वाक्यार्थः भवत्येव, बोधो भवत्येव । बोधो न केनापि वारयितुं शक्यते । किन्तु प्रामाण्यं नास्ति । इत्थं च असन्तम् अपि अर्थं वाक्यं बोधयत्येव, बोधकं परं भवत्येव, न केनापि वारयितुं शक्यते । किन्तु प्रामाण्यम् अस्ति वा न वा इत्यत्र विप्रतिपत्तिः । वस्तूनां बाह्यसत्ता नाम प्रामाण्यम् बाह्यसत्ताभावे आन्तरसत्तामात्रेण तत्र वाक्यस्य बोधः भवति, परं प्रामाण्यं नास्ति । प्रामाण्य-अप्रामाण्ययोः इदमेव नियामकम् । बाह्यसत्ताभावत्त्वं, बाह्यतः असत्वं, केवलं आन्तरसत्तावत्त्वम् इत्येव । इत्थं च बोधः परं भवत्येव । सर्वत्रापि बौद्ध एव बोधः इति तस्य अभिप्रायः ।

अतिथिः—बोधस्य विषयो अस्ति न वा?

श्रीनिवासशास्त्री—विषयः वर्तते, तत्र विषयः तावत् आन्तरः । न तु बाह्यः सन् ।

अतिथिः—उद्देश्यत्वं भवति न वा?

श्रीनिवासशास्त्री—उद्देश्यत्वं भवत्येव । यदा तावत् बुद्धया परिकल्पिते अर्थे सर्वोऽपि व्यवहारः इत्युच्यते, तर्हि उद्देश्यत्वं विधेयत्वमपि आन्तरमेव । तत्र सत्यम् आन्तरमेव । बाह्यसत्ता यत्र वर्तते तत्र तावत् उद्देश्यत्वं विधेयत्वं तावत् अभ्युपगम्यते । तस्य प्रामाण्यं वर्तते । यत्र तु नास्ति तत्र आन्तरमेव । तस्य अप्रामाण्यम् ।

अतिथिः—If it is an *āntara śaśaśṛṅga* which is the subject of the statement then we should not say it is *nāsti*, because then it is *asti*.

श्रीनिवासशास्त्री—उच्यते । अस्तीत्यपि उच्यते, नास्तीत्यपि उच्यते । तत्र शब्दार्थयोः तादात्म्यम् अभ्युपगतं वैयाकरणैः । तादात्म्यं हि तद्भिन्नत्वे सति तद-

भेदेन प्रतीयमानत्वम् । अर्थात् वस्तुतः भेद एव, आरोपितः अभेदः इति चेत् वस्तुतः नास्ति अथच बुद्ध्या परिकल्पितः इत्येव । बुद्ध्या परिकल्पितम् उद्देश्यत्वम् अपि वर्तते विधेयत्वं चापि वर्तते । यत्र वस्तुतः सत्ता नास्ति, असत्सु वस्तुषु तत्र असद्वस्तु-प्रतिपादकत्वेन यत्र वाक्यं प्रयुज्यते तत्र बोधः परं जायते इत्युक्तम् । उद्देश्यत्वं कस्य, विधेयत्वं च कस्य इति तत्र विचारो नास्ति ।

[Srīnivāsa Śāstrī again asserted that the Vaiyākaraṇa, as opposed to the Naiyāyika, is convinced that a sentence is bound to convey a meaning. It is irrelevant whether what it refers to exists or not. Like a false sentence, a true sentence can also be analysed into a subject and a predicate; but there is a difference—in a false sentence, the question of what is the subject and what the predicate does not arise.]

सूर्यनारायणशास्त्री—आचार्याः, इदं समाधानम् उक्तम् । अयं विषयः ग्राह्यः, अस्ति नास्ति इति शब्दयोः व्यवहारः एवं समर्थनीयः । यः बुद्धौ परिकल्पितः अर्थः वाह्यरूपेण वर्तते तत्र 'अस्ति' इति प्रयोक्तव्यम्; बुद्धिसत्तामात्रेण अस्ति परन्तु यो वाह्यप्रपञ्चे नास्ति तत्र 'नास्ति' इति शब्दप्रयोगः । आचार्यैरुक्तं सर्वथा बुद्धौ शश-शृङ्गम् अस्त्येव कथं नास्तीति निषेधः उच्यते? बुद्धौ वर्तमानस्य शशशृङ्गस्य सत्तायाः न कोऽपि निषेद्धा । परन्तु बुद्धिपरिकल्पितम् अस्तु नाम, बाह्ये प्रपञ्चे शशशृङ्गम् नास्तीति प्रतिपादयितुं 'नास्ति' शब्दप्रयोगः । अर्थबोधकत्वं कथम्—इत्युक्तौ औपचारिकी सत्ता इति महाभाष्यकारस्य पूर्वैद्युः एव प्रणाली प्रदत्ता । सा च भर्तृहरिणा विस्तरेण प्रतिपादिता । अद्वैतवेदान्ते कश्चन विषयः 'आशा-मोदकतृप्ता ये ये विभावितमोदका, इति । केवलम् आशया मोदकान् सृष्ट्वा सन्तुष्यन्ति । तेषां परमावधिः नास्ति । ये तु वस्तुरूपेण निष्पादयन्ति तेषां श्रमः पदार्थपर्यालोचनं च । एवमेव बुद्ध्या परिकल्पिता अनेके अर्थाः सन्तु नाम । नैषध-काव्ये एकं पद्यं शृण्वन्तु—

> 'अस्य क्षोणिपतेः परार्धपरया लक्षीकृताः संख्यया
> प्रज्ञाचक्षुरवेक्ष्यमाणतिमिरप्रख्याः किलाकीर्तयः ।
> गीयन्ते स्वरमष्टमं कलयता जातेन वन्ध्योदरान्
> मूकानां प्रकरेण कूर्मरमणीदुग्धोदधे रोधसि ।'

सर्वेऽपि पदार्थाः बुद्धिपरिकल्पिता एव खलु । एवं च एतदर्थं दर्शनान्तरे एकस्य पदार्थस्य प्रतियोगित्वं अन्यस्य अनुयोगित्वं संयोगस्य भ्रमरूपत्वं इति अनेकाः क्लिष्टाः कल्पनाः परिकल्पिताः एकां बुद्धिपरिकल्पितां औपचारिकीं सत्ताम् अनाश्रित्य । ब्रह्मास्त्रमिदं सर्वेषां वाक्यार्थानां समन्वयविषये । 'अस्ति' 'नास्ति'

इति शब्दप्रयोगः सर्वः बौद्धसत्ताश्रयेण। यः बुद्धिपरिकल्पितार्थः बाह्येन संवदति सः प्रमाणम्, यः विसंवदति तत् अप्रमाणम्—इत्येव व्यवस्था भाष्यकारस्य। नमो महद्भ्यः।

श्रीनिवासशास्त्री—'शशशृङ्गम् अस्ति' इत्यत्र सांख्यसिद्धान्तम् अनुसरन्ति नागेशाः। बुद्धिः इत्युक्ते केवलं नैयायिकवत् ज्ञानं नास्ति। परिणामि अन्तःकरणं, पदार्थाकारः परिणामः भवति; स एव बौद्धपदार्थ इत्युच्यते। परिणाम-परिणामिनोः अभेदात् बुद्धिसत्ता इत्युक्तौ अन्तःकरणस्य या सत्ता सैव परिणामस्य सत्ता। ततः पदार्थस्य बुद्धिसत्ता इत्युच्यते। सर्वोऽपि पदार्थः सर्वमपि पदं बुद्धिसत्ताविशिष्टमेव भवति इति नागेशस्य सिद्धान्तः। 'शशशृङ्गम् अस्ति' इत्यत्र अस्तिपदमपि पदमेव पदत्व-अविशेषात्। शशशृङ्गस्य बौद्धपदार्थस्य बाह्यसत्तायाः अभावात् अस्तिपदमपि बुद्धिसत्तामेव वदति इति वक्तव्यम्। 'उक्तार्थानाम् अप्रयोगः' इति न्यायेन अस्तिपदं किमर्थं प्रयोक्तव्यम्? नागेशः नैयायिकान् दूषयति यत् 'घटः अस्ति' इति प्रयोगः भवतां नैव भवितुम् अर्हति; यतः बाह्यसत्ताविशिष्टमेव घटं घटपदं बोधयति, पुनः अस्तिपदं व्यक्तं बाह्यसत्तां बोधयितुम् इति दूषयन्ति।

[The referent of a sentence like '*śaśaśṛṅgam asti*' has a *bauddha* existence. But by '*bauddha*' a grammarian, he referred to Nāgeśa, does not mean 'an object of cognition' as the Naiyāyikas do. A *bauddha* entity is a state of the *buddhi*-stuff, a form that *buddhi* assumes.]

सभ्यः—नास्ति इति उच्यते?

श्रीनिवासशास्त्री—तथापि वदन्ति।

सभ्यः—नास्तीति वक्तुं शक्यम्?

श्रीनिवासशास्त्री—'घटो नास्ति' इत्यपि नैव वक्तुं शक्यते। घटपदमेव बाह्यसत्ताविशिष्टं घटं बोधयति। तत्र नास्ति, सत्ताऽभावः, नास्तिपदेन बोधयितुं न शक्यते इति वदन्ति। तत् सर्वात्मना असङ्गतम्। वैयाकरणानामेव इदं असङ्गतम्। कथमित्युक्तौ, शशशृङ्गपदमपि बुद्धिसत्ताविशिष्टम् अर्थं बोधयति। 'शशशृङ्गम् अस्ति, इत्यत्र अस्तिपदमपि पदत्वाविशेषात् बुद्धिसत्तामेव बोधयति। 'उक्तार्थानाम् अप्रयोगः' इति न्यायेन अस्तिपदं व्यर्थम्। अतः शशशृङ्गम् अस्ति इति बौद्धपदार्थवादिनामेव प्रयोगः अनुपपन्नः। किञ्च अस्मान् प्रति ते वदन्ति तद् 'घटो नास्ति' इति

प्रयोगः नैव वक्तुं शक्यते इति। अस्माकं मते अनुयोगिवाचकं पदं विना 'घटो नास्ति' इति वाक्यात् शाब्दबोध एव नाङ्गीक्रियते अस्माभिः। 'भूतले घटो नास्ति' अत्र घटो नास्ति इत्येव अस्माभिः उच्यते। किञ्च अस्माकं मते घटपदं तावत् बाह्यसत्ता-विशिष्टं नैव बोधयति केवलं घटत्वविशिष्टमेव बोधयति। अस्तिपदं तावत् अज्ञानां बाह्यसत्तां बोधयितुं प्रवृत्तम्, घटो अस्तीति। 'भूतले घटो नास्ति' इत्यत्र सप्तम्यर्थः निरूपितत्वं, असिधातु-अर्थः आधेयत्वं, भूतल-निरूपिता-आधेयता। तस्याः अनर्थे (अनः—अर्थे) अभावे अन्वयः। भूतलनिरूपित-आधेयत्व-अभाववान् घटः। भूतल-वृत्तिः अभावप्रतियोगी वा घटः अथवा भूतलवृत्तिः, घटाभावः—तात्पर्यानुरोधेन एवं बोधो भवितुम् अर्हति। बौद्धार्थवादिनाम् इदं नैव संगच्छते। कुतः इत्युक्तौ 'घटः' इति पदेन यः बुद्धिसत्ताविशिष्टः अर्थः बोधितः, 'नास्ति' इत्यनेनापि बुद्धिसत्तायाः अभाव एव बोधनीयः, अतः बुद्धिसत्तायाः बुद्धिसत्ताऽभावस्य च विरोधात् नागेशस्य मते एव 'घटो नास्ति' इति प्रयोगः अनुपपन्नः इति नैयायिकाः दूषयन्ति।

Arindam: At the end of the last session, the Naiyāyikas took upon themselves to refute the apparently strong defence that was made of *baudha padārthas*, of the theory that words stand for objects of inner experience or objects which exist in the mind. Pt. Sūryanārāyaṇa Śāstrī urged that all the subtle and complex questions like whether there are related wholes or only discrete things become irrelevant when we take recourse to the *bauddhārtha* or *bauddha padārthas*. The strong objection to this was that if all words, predicates, subjects, property words, substantives, etc., designate only *bauddhārthas* then a sentence like '*śaśaśṛṅgaṁ nāsti*' poses a problem. The word *śaśaśṛṅgaṁ* has a designation which is *bauddhārtha*. This exists in the mind. But similarly what the word '*asti*,' the predicate word, stands for will also be a mental existence. Thus we do not succeed in denying what we set out to deny when we assert *śaśaśṛṅgaṁ nāsti*. In fact it turns out that what we assert is self-contradictory or at least false. For, *śaśaśṛṅgam* does possess mental existence. And we can never succeed in breaking through the circle of mental entities and mental existence and reach external objects. To say that the subject-term in the sentence '*śaśaśṛṅgaṁ nāsti*' denotes a mental object but the predicate, term denotes external existence will be to advance a philosophically disingenious theory. If both stand for mental phenomena then the statement will be self-contradictory.

On the other hand, the grammarians can make a retort to

the Naiyāyikas: How can you say '*ghaṭo nāsti*'? If all words stand for external objects then the word '*ghaṭa*' also stands for an external *ghaṭa* and to say '*nāsti*' about it will amount to denying external existence to it which will be self-contradictory. The Nyāya reply is that we never say, no one ever says, '*ghaṭo nāsti*'. No one asserts the non-existence of *ghaṭas*, because they do exist. One only asserts the absence of *ghaṭa* in a particular locus which is specified or assumed. We always mention the *anuyogī*, the locus, in which the existence of *ghaṭa* is denied.

Sibajiban: The point under discussion is whether there is in Indian philosophy anything corresponding to proposition in Russell's sense with which we are concerned here. Now what is this sense? A proposition is said to be what a sentence expresses. Again it is a kind of intermediate something, an entity (which subsists between a sentence and a fact which is there in the world). It is also sometimes said that in the case of true sentences what is meant by a true sentence is a fact. There is no need to postulate a proposition there. Now my difficulty is that in Indian philosophy there does not seem to be any concept corresponding to that of fact. The world is a totality of things and not of facts. Yet what is meant by a sentence is always a related whole because that is by definition the meaning of a sentence according to Nyāya (संसर्गमर्यादया एकपदार्थे अपरपदार्थस्य संसर्गो भासते।).

Unless there is *saṁsarga* there is no proposition (the meaning of a sentence). Now let us see what happens when we understand and analyze the meaning of the sentence: चैत्रः ग्रामं गच्छति। Now the *śābdabodha* resulting from this sentence is interpreted in such a way that *Caitra* becomes the *mukhya viśeṣya* and the rest becomes *viśeṣaṇa* or *prakāra*. That shows that the meaning of a sentence is the meaning of a name, of a compound word. Now there is a difference between the meaning of a compound word and the meaning of a sentence. When a Naiyāyika uses verbs like '*asti*,' '*bhavati*,' etc., in a sentence, the difficulty is in understanding why he should do it? Consider, for instance, what Gaṅgeśa says in *Siddhāntalakṣaṇam*—प्रतियोगिव्यधिकरणं यत्सामान्याधिकरणप्रत्यन्ताभावः प्रतियोगितावच्छेदकावाच्छिन्नं यन्न भवति.

The commentator raises the question: what is this '*bhavati*' doing here? If the sentence would be alright even without '*bhavati*',

'क्रियाहीनं वाक्यं नास्ति' say the grammarians. This is not accepted by the Naiyāyikas. But as a matter of fact even when the grammarians assert that the presence of a finite verb is necessary in a sentence, their interpretation of the sentence is such that the meaning of the verb becomes the *mukhya viśeṣya* or, according to Mīmāṁsā, the *bhāvanā*; and the rest, its predicate; so that the meaning of the sentence is a term, a subject, and not a fact. The meaning is a complex subject, not a fact. And this brings us to the point we were discussing yesterday. That is, why is it not necessary for Naiyāyikas or other Indian philosophers who accept *bauddha padārtha*, etc., to use the finite verb *asti* in a sentence? There is an interesting remark by Wittgenstein in *Philosophical Investigations* about the Russian language. The Russians say 'sugar sweet' instead of 'sugar is sweet.' Then he poses the question: do they supply anything in thought? What is the finite verb doing in a sentence? The finite verb may do two types of things in a sentence according to some philosophers. First of all it differentiates a list from a sentence, the finite verb is there and as a result there is a related whole, a complete thought which is a unit. This is one of the jobs a finite verb performs. And almost all Indian systems accept this. For them also the meaning of a sentence is a related whole. But there is another point. The finite verb according to Strawson, for example, in *Individuals* is a part of the predicate because the predicate contains the sign of assertion. Now, is there a need for the sign of assertion in a sentence according to the Naiyāyikas. such expressions as '*nīlo ghaṭaḥ*,' '*ghaṭo nīlaḥ*' these do contain *viśeṣya* and *viśeṣaṇa* and also *uddeśya* and *vidheya*. According to the *Nyāya Kaustubha*, two sentences which are composed of the same words when arranged in a different order will differ in their *uddeśya*. The word which comes earlier in a sentence is *uddeśya*, and which comes later is *vidheya*. So by changing the word order we can change the *uddeśya-vidheya-bhāva* but not the *viśeṣya-viśeṣaṇa-bhāva*. But there seems to be a lot of difference between 'a blue jar' (*nīlaḥ ghaṭaḥ*) and 'a jar is blue' (*ghaṭo nīlaḥ*) . There is a fundamental difference between an adjective used predicatively and an adjective used as an adjective. There is no sign of assertion in a sentence construed in the Naiyāyika fashion. That is because there are only *padārthas* referred to by a *vākya*: they are contained in a reality but they are not said

to be asserted. These *padārthas* do constitute interrelated wholes or complexes. This point is brought out the by Naiyāyikas. Frege said that the assertion sign cannot belong to the content of a sentence; it must be conceived as being added to the whole content of the sentence.

[न्यायदृशा 'चैत्रः ग्रामं गच्छती'ति वाक्यस्य शाब्दबोधे चैत्रस्योद्देश्यत्वं, क्रियायाश्चाप्राधान्यात्प्रकारत्वम्। अनेन 'नीलो घटः,' 'नीलो घटो भवती'ति वाक्यस्य साम्यं तादात्म्यं वा आपतति। विधेयमुद्देश्याङ्गतया विशेषणं जायते। मीमांसकमते भावनायाः प्राधान्यम्। वाक्यगतानामन्येषां चाप्राधान्यम्। उभयत्रापि एकस्य कस्यचन प्राधान्यम्, अन्येषां च विशेषणत्वम्। अतः वाक्यम् एकमेव वस्तु प्रकटयति।

पाश्चात्यास्तु 'thing' 'fact'-मध्ये भेदं कुर्वन्ति। तदनुसारं वाक्यस्थक्रियायाः कार्यद्वयम्। सर्वेषां पदानां समन्वयेन विशिष्टवाक्यतानिर्माणम्। इदं भारतीयदार्शनिकैः स्वीक्रियते। पाश्चात्याः कथयन्ति यत् क्रिया समन्वयेन सह विवक्षितस्य सत्त्वबोधं जनयति। इदं न विचारितं नैयायिकैरिति प्रतिभाति।]

शिवजीवनः—नैयायिकानां मते, भारतीयदार्शनिकानां मते वाक्यार्थः विशिष्टपदार्थ एव। 'चैत्रः ग्रामं गच्छति' इत्यत्र कीदृशः शाब्दबोधो जायते? ग्रामकर्मकगमनानुकूलकृतिमान् चैत्रः इति।

'नीलः घटः'—इदं वाक्यं न वा? घटो नीलो भविष्यति इति, घटः नीलः भवति इति, घटः नीलो अस्ति इति वाक्यं न वा?

बदरीनाथशुक्लः—'नीलः घटः' इति वाक्यम्। 'नीलघटः' इत्यपि वाक्यम्। 'नीलघटो भविष्यति' इति वाक्यम्। 'नीलघटः अस्ति' इत्यपि वाक्यम्। तर्हि एतेषु वाक्येषु को भेदः इति तु प्रश्न एव नास्ति। भेदस्तु स्पष्ट एव वाक्यस्वरूपे। परन्तु एभिः वाक्यैः प्रतिपाद्यमानेषु अर्थेषु को भेदः वर्तते किं वैशिष्ट्यं वर्तते इत्येव जिज्ञास्यते?

रेगे—न हि। 'नीलो घटः,' 'नीलो घटः अस्ति' इत्यनयोः वाक्ययोः को भेदः ?

बदरीनाथशुक्लः—यदि अस्तिपदेन घटितं 'नीलो घटः अस्ती'ति वाक्यम्, अथ च अस्तिपदेन अघटितं 'नीलो घटः' इति वाक्यम्; तर्हि द्वाभ्यां वाक्याभ्यां अस्तित्वं न बोध्यते। भवन्तः किं प्रष्टुं कामयन्ते तदेव मया न ज्ञायते।

शब्दः अनित्यत्व-व्याप्यवान् इति तु उच्यते। परामर्शः इति नैयायिकशब्दः। परन्तु यः वस्तुतः परामर्शः शब्दः अनित्यत्वव्याप्यकृतकत्ववान् सः कृतकत्व-अनित्य-

त्व-व्याप्यत्वं विषयीकरोति। कृतकत्वं च शब्दे विषयीकरोति। परन्तु अनित्यत्व-व्याप्यत्ववान् इति शब्दः यदा उच्यते तर्हि अनित्यत्व-व्याप्यस्य अभेदः कृतकत्वे विषयीक्रियते। कृतकत्ववतश्च अभेदः शब्दे विषयीक्रियते। अतएव परामर्शात् वैलक्षण्यं आयातम्। अतएव अस्मात् वाक्यात् जायमानः बोधः न परामर्शः। अत एव एतत्परार्थानुमान-वाक्यश्रवणानन्तरं परामर्शः मानसः कश्चन भवति। तावता प्रतीयते यत् तिङन्तपदघटितं यद् वाक्यं तस्मात् वाक्यात् यः अर्थः प्रतीयते स अर्थः प्रातिपदिकीकृतेन वाक्येन (nominalised वाक्येन) स अर्थः न प्रतीयते। 'अहं जानामि' इति तु वाक्यम्। 'अहं घटविशिष्ट-ज्ञानवान्' अथवा 'घटज्ञानविशिष्टः अहम्' इति nominalised sentence. Then what is said by तिङन्तवाक्य is not said by this वाक्य. This is accepted by Gaṅgeśa and Didhitikāra also.

Shah: I have been wondering, and I want to see whether I am right: is this controversy not connected with the controversy we had yesterday about the status of a false proposition. It was contended that a false sentence is no sentence, for it gives no kind of knowledge. If this is so, then it should be quite obvious that '*ghaṭaḥ*' will be a sentence. Otherwise it will not even be a sentence or even a *pada*. As soon as it is false it will not be a fact that there is a *ghaṭa* and then it (*gaṭaḥ*), will not remain even a *pada*, I should say. Therefore it is a question of the presuppositions that have gone into talking about sentences. The presupposition here seems to be that a full-fledged understanding of a sentence is not possible without there being a *vākya*, *vākyārtha*, *vākyabodha* and *vastusthiti*. All these must be there. If any of them is absent then the whole thing will collapse. It will become, I will suggest, a *vākyābhāsa*. Or it will be a *padābhāsa*. Without there being a meaning, without there being a *ghaṭa* it will be a *padābhāsa*. If this is so, this does not mean that we cannot imagine something to be possible. It will be possible to talk of '*nīlaḥ ghaṭaḥ*' as an *uddeśya*, that will depend on the context, not through the presence or absence of '*asti*'. Will I be right if I say something like this?

[सुष्ठुवाक्ये त्रितयं विद्यते—वाक्यं, वाक्यार्थः, वाक्यार्थबोधश्च। वाक्यं च वस्तुस्थितिं प्रकाशयति। कानिचिद्वाक्यानि पुनः सुष्ठुवाक्यरूपात् च्यवन्ते। पद-समुदाये सत्यपि वाक्यं न भवति। सति च वाक्ये वाक्यार्थो न भवत्। सत्यपि वाक्यार्थे श्रोतुर्वाऽवगमो न स्यात्; सत्यपि च श्रोतुः वाक्यार्थावगमे तद्वाक्यं मिथ्याऽप्रामाणिकं वा प्रतिभाति। एतानि वाक्यस्खलनानि सुष्ठुवाक्येन सह तुलनया स्फुटीभवन्ति।]

Kelkar: I think there is a minor point which we should get out of the way right away by pointing out basic difference between English and Sanskrit. Sanskrit like Tamil is one of the languages which can afford to omit the copula. As a result an expression like '*nīlaḥ ghaṭaḥ*' is strictly speaking ambiguous. There (really) are two different expressions here. One, is '*nīlaḥ ghaṭaḥ*' as synonymous with the compound *nīlaghaṭa* and in this case it is a noun and not a sentence; and the other *nīlaḥ ghaṭaḥ*, the sense in which it is synonymous with '*ghaṭaḥ nīlaḥ*', which is a full-fledged sentence; whether you put '*asti*' there or not is immaterial. We have a good linguistic reason for postulating '*asti*' there because as has been pointed out, the copula can be omitted in Tamil and Sanskrit only in the present tense and only when affirmative. When in the past tense or when negative, the copula cannot be dispensed with. That is one point.

Consider the following sentences: 'The death of Devadatta cannot be ruled out'; 'The death of Devadatta I cannot bear to think of.' They are perfectly good sentences. Now we can insert the word 'probable' in them and they are still good sentences. 'The probable death of Devadatta cannot be ruled out'; 'The probable death of Devadatta, I cannot bear to think of.' Now if we turn these sentences around and talk of the probability of Devadatta's death then we are in the original position. We can continue to say that 'The probability of Devadatta's death cannot be ruled out'. Or 'The probability of Devadatta's death I cannot bear to think of.'

Now by shifting from 'the probable death of Devadatta' to 'the probability of Devadatta's death' have we really changed ther stand? And my submission is that we probably have. Consider also these two sentences: 'The probability of Devadatta's death filled me with fear'; 'The probability of Devadatta's death cannot be ignored.' Now we are in a totally different domain because once we do that, once we bring in the predicates, 'fills me with fear', 'cannot be ignored', we cannot turn around and say that 'The probable death of Devadatta fills me with fear.' Because the moment we say 'fills me with fear' we are talking about, we are *noting* a truth-claim even if it is a modified truth-claim. As soon as we turn around and say 'probability of Devadatta's death' factuality can be infused in it. So the solution of taking

'fact' as an object of attitude cannot really solve the problem.

Now applying this to the present sentence '*nīlaḥ ghaṭaḥ,*' can we not talk about *ghaṭasya nīlatā*, what the status of *ghaṭasya nīlatā* is ; and then we can bring in expressions: *ghaṭasya sambhāvya nīlatā*; or *ghaṭasya vāstavika nīlatā*. We have to consider these expressions also for a proper consideration of this issue.

Pahi: Let us be clear about the fundamental dichotomy between object and fact that is in the background. Many western philosophers say that facts are not nameable. They can only be expressed by sentences, but they cannot be named. Now I want to say that this dichotomy is not acceptable to Naiyāyikas. In the Nyāya system every *padārtha*, everything that is there, can be named. And it is impossible to construe an entity that cannot be denoted by a nominalized expression. Consequently if your facts are non-nameable then they lack *padārthatva*. That simply means that the entity 'fact', that these philosophers have imagined, cooked up, apparently to assign to it an essential role in the system, is one that we (Naiyāyikas) have not overlooked for we do not find it to be indispensable. Since every *padārtha* is nameable and facts are not nameable, facts are not *padārthas*; and therefore we cannot hope to find 'facts' in this sense in Nyāya. It is not the eternality of facts which bothers me but their non-nameability, not being capable of being denoted by nominal expressions. And consequently I cannot translate 'facts' in this sense in my system, the system of Nyāya-Vaiśeṣika.

The role that has been assigned to 'facts' has not been overlooked by Naiyāyikas. In their system it is played by the concept of *viśiṣṭa-padārtha*. The role that is assigned to 'facts' in the western system is fully performed by the concept of *viśiṣṭa-padārtha*. The Naiyāyikas say that there is a scheme by which for every sentence there can be constructed an equivalent nominalised expression (प्रातिपदिकीकृतं वाक्यम्). I will come later to the remark which was made by Śrī Badarīnāthjī just now. The contention of the Naiyāyikas is that every declarative sentence which can be used to make an assertion can be translated into a nominalized expression according to this scheme and further that the sentence is true if this nominalized expression has a denotation. The sentence 'चैत्रः गृहं गच्छति' is true if and only if the expression 'गृहकर्मक-

वर्तमानकालिक-गमनानुकूलव्यापारवान् चैत्रः' has a denotation. I want to say that the role that 'fact' plays in the western system is admirably served by *viśiṣṭa-padārtha*. The category of facts, with the conditions which are imposed on them, is totally unnecessary. We do not have this category in our system but this does not mean that we do not have in our system anything which carries the burden which 'fact' is intended to carry.

['थिंग' 'फ़ैक्ट' मध्ये भेदं कुर्वतां पाश्चात्यदार्शनिकानां मते ('थिंग' इति नामांकितं वस्तु 'फ़ैक्ट' इति तु नाम्ना तथाभिधातुं न शक्यते। वाक्येनैव तद्बोध्यते। न्यायानुसारं तु सर्वं एव पदार्था नामाभिधेया एव, अतः अनभिधेयं (अनामांकितं) किमपि वस्तु (फ़ैक्ट इति) नास्त्येव। तथापि विशिष्टवस्तुत्वेन यन्नैयायिकैः ख्याप्यते तस्य साम्यं कथंचिद् 'फ़ैक्ट' इत्यनेन सह संभवति। 'चैत्रः गृहं गच्छती'ति वाक्यं 'गृहकर्मकवर्तमानकालिकः गमनानुकूल-चैत्रः' इति वाक्यस्य सत्यत्वे सत्यमेव।]

झा—एतेषाम् अभिप्रायः 'फ़ैक्ट' (fact) इति पदार्थव्यतिरिक्तः अथवा विशिष्टार्थव्यतिरिक्तः इति कैटेगरी (category) एव नैव अपेक्षते। कुतः इत्युक्तौ, फैक्ट इति पदार्थात् व्यतिरिक्तः अथवा वाक्यार्थात् व्यतिरिक्तः किञ्चन वस्तु इति नास्ति। वाक्यार्थे एव तत्सर्वं समावेश्यते। कथम्? पाश्चात्यमतं दूषयन्ति एते। फैक्ट इति नैव अपेक्षते नैयायिकैः भारतीयदर्शनकारैः। कुतः इत्युक्तौ पदार्थः पदेन बोध्यते। अतः अभिधेयत्वं पदार्थत्वम्। 'फ़ैक्ट' इति न केनापि पदेन वक्तुं शक्यते 'फ़ैक्ट' इति पदेन अभिधेय त्वं तत्र नास्ति, पदाभिधेयत्वं तत्र नास्ति। अलीकं किमपि चिन्त्यताम्। तत् पदाभिधेयं नास्ति। अतः पदेन यद् अभिधेययोज्यं नास्ति तत् नैव अपेक्षते। कुतः इत्युक्तौ, fact इति अपदार्थः। तर्हि यादृशोऽर्थः fact इति अङ्गीकर्तृभिः अपेक्षते तत्सर्वं वाक्यार्थं अङ्गीकर्तृभिः साध्यते अनायासेन। कुतः? इत्युक्तौ वाक्यात् विशिष्टार्थबोधो भवति। विशिष्टार्थबोधः यदि सत्यः तर्हि तद् वाक्यमपि सत्यम्, यथार्थम्। कदा सत्यः? यदि संवादोऽस्ति तर्हि तद् वाक्यं सत्यम्। अतः 'पाकानुकूल-कृतिमान् चैत्रः', 'चैत्रः पचति' इत्यनयोः भेदाभेदविचारावसरे एतेषाम् इदं मतम् 'चैत्रः पचति' इत्यस्य यः बोधो भवति सः कीदृशः? 'पाकानुकूल-कृतिमान् चैत्रः,' 'वर्तमान-कालिककृतिमान् चैत्रः'। तथा च इदं यदि सत्यम्, यदि वस्तुतः कश्चन चैत्रः पाकं करोति, तदानीं तस्य डिनोटेटम् (denotatum) इत्युक्तौ तस्य वस्तुस्थितिः तथैव अस्ति, तदानीं 'चैत्रः पचति' इति वाक्यं सत्यम्। तथा च एतद् विहाय फैक्ट इति किमपि वस्तु अस्ति, अतिरिक्त-पदार्थः?

Rege: Among western philosophers themselves there is no agreement regarding the ontological status of facts or the need for

facts. One may raise the question: are there facts over and above featured, interrelated things to which events happen? There are many western philosophers who would deny that facts are included in the furniture of the world, over and above featured things which are interrelated. But young Russell, before he quite became mature, particularly in one phase of his development, did think that there are facts over and above things and that unless there were facts, sentences would not be rendered true or false and that facts have to be admitted for this purpose.

But this position has been given up by many starting with the memorable debate between Austin and Strawson. Strawson asserted that the world is a totality of things and not of facts, One may also consider that when the question, whether what a sentence says is true or false, is to be decided in the case of sentences of a certain kind, we have to resort to observation of particular things and their features. So far I think there would be common ground between enlightened westerners and Naiyāyikas. But there is still the question. There are things and we make statements about them. Now one may say that facts are shadows cast by statements—this is the analogy used by Strawson. But the difference between uttering a sentence, the linguistic act of saying something whatever, and merely uttering phrases which, may serve as parts of sentences but do not themselves constitute sentences so that utterance of them does not amount to performing the linguistic act of saying something is important. And it appears to me that the difference between the phrase '*nīlaḥ ghaṭaḥ*', as used in different contexts, and the sentence '*nīlaḥ ghaṭaḥ asti*' will have to be further explained.

[केषाञ्चित्पाश्चात्यदार्शनिकानां मते तत्त्वदृष्ट्या 'फैक्ट' इत्यस्य स्वीकारो नास्ति। तथाप्ययमभिप्रायः समस्ति। यथाभूतवस्तुनिर्देशकानि कानिचिद्वाक्यानि भवन्ति, कानिचिच्चादेशवाक्यानि भवन्ति; अपराणि पुनस्तयोरङ्गतयैव प्रयुज्यन्ते, स्वातन्त्र्येण तेषां वाक्यत्वं नास्ति। 'नीलो घटः' इति तेषां दृष्ट्या वाक्यं नास्ति। 'नीलो घटः' इति तत्तद्वाक्याङ्गतया प्रयुज्यमानं, 'नीलो घटोऽस्ती'ति वाक्यात् नूनं भिद्यते इति पाश्चात्यैकदेशिनामभिप्रायः। तयोर्भेदो नैयायिकैः कथं प्रतिपाद्यत इति ममास्ति प्रश्नः।]

झा—पाश्चात्यविदुषां मध्ये एव फैक्ट इति किञ्चन वस्तु अङ्गीकर्तव्यं न वा

इति तत्र ऐकमत्यं नास्ति। केचन नैव अङ्गीकुर्वन्ति। यद्वा तद्वा भवतु, रेगेमहाभागस्य इयं प्रार्थना यत् 'नीलः घटः' इत्यस्य विभिन्नप्रकरणेषु कः अर्थः; अथ च 'नीलो घटः अस्ति' इत्यस्य च कः अर्थः? पदार्थव्यतिरिक्तं 'फैक्ट'-नामकं किमपि अस्ति इति नैव अङ्गीकरोति।

शुक्लः—'नीलो घटः' इत्येव वाक्यम्। 'नीलघटः' इति तु न वाक्यम्।

झा—एवम्। परन्तु अनयोः भेदः वक्तव्यः।

Pandurangi: All the three or four passages of sentences which have been quoted from Russell have only one objective. That objective is to introduce between the sentence and its comprehension some other element, viz., fact. It would be introduced in different ways in different sentences. In the case of *tadvatitat-prakārakabuddhi*, *viśeṣyaviśeṣaṇabhāva* are brought together. Therefore, when we represent them in language, i.e., words, we have to represent them in a connected way: in the *samagravākyastha* case, that is, when there is a sentence which conveys its meaning through the various expressions which form its parts being arranged in it in a certain way; or in the *kriyānvita* case. All these quoted passages have only one objective which is to introduce a proposition in between a sentence or its comprehension. Now whether that element has the same ontological status as a sentence or a different status, and if so what that status is, are further questions. Now, as representatives of Indian *śāstras* what we have to consider first is whether there is anything corresponding to 'fact'. How do we manage this problem? Somehow we must be managing this through *vākyārtha*, *viśeṣya-viśiṣṭa-bhāva-prayoga* and *kriyā-viśiṣṭaprayoga*, etc. For the purpose of communication is the same and the result achieved is the same. Only the different processes are to be properly described. Now what I feel is that what they mean by *viśiṣṭa-viśeṣya-bhāva* is this. Things are there and things are understood. Now when things are understood they are not understood in an isolated way but in connection or association with others. When they are understood they are *jñāna-viṣayī-kṛtāḥ*; when they are *jñāna-viṣayī-kṛtāḥ* they are in some arrangement. When they are not *jñāna-viṣayī-kṛtāḥ* they are as they are; things are things when they are

not *jñāna-viṣayī-kṛtāḥ*. Things are facts when they are *jñāna-viṣayī-kṛtāḥ*. *Jñāna-viṣayī-kṛtā* has reference to *tadvatitatprakārakā buddhi*. Here '*idam*' is there, '*rajatam*' is there, *rajatatvaprakārakatva* is there, all these are comprehended in our understanding as a complex. This is *jñāna-viṣayī-kṛta*.

The same thing happens in *śābda-bodha*. When a sentence is uttered there is comprehension or communication, and what is conveyed and comprehended is understood as an arrangement (of things, features, relations, etc.). So, when things are talked about by means of sentences (*vākya*) they are facts; and when they are not so talked about, when no statements are made about them, they remain things *vastu*. When somebody makes some statements about them, they become *vākya-vastu*. By facts they mean *vākya-vastu*, *vastu* which has been talked about by means of a *vākya*, that has become an object of discourse. A *vastu*, as it is, when no one has understood it or spoken about it is, a mere *vastu*. Thus when we talk of facts we are talking of things which have been brought into some kind of relation with our language and knowledge: *viṣayīkṛtāni vastūni* constitute facts, or *vākya-vastūni* are facts. Otherwise they remain just things. Thus we can manage to talk adequately about our discourse or communication without introducing a category of entities like facts or propositions. This is how we can look at the Nyāya position. And there is a strong opposition to admitting facts or propositions to the status of *padārtha* so that they become *padārthas* in addition, to say, *ghaṭa* or *nīlarūpa* so that *nīlarūpa-viśiṣṭa-ghaṭa* is to be counted as an additional *padārtha* to *nīlarūpa* and *ghaṭa* and the *samavāya-sambandha* between them. So long as this is not done, *nīlarūpa-viśiṣṭa-ghaṭa* is not recognized as an additional *padārtha*. Nyāya would not tolerate people talking about 'facts'.

अर्जुनवाडकरः—ह्यः आरभ्य यः विषयः अस्यां सभायां परीक्षाशूलमारोपितः तस्य केन्द्रं तावत् इत्थं वर्णयितुं शक्यते, 'देवदत्तः ग्रामं गच्छति' इति इदम् एकं वाक्यम्। 'ग्रामकर्मक-वर्तमानकालिक-गमनक्रियावान् देवदत्तः' इति अपरं वचनम्। अनयोः कश्चिद्भेदः अस्ति न वा? अनेन प्रसङ्गेन आनन्दवर्धनेन ध्वनिविषये या चर्चा उपन्यस्ता सा मम स्मृतिपथमारूढा। ध्वनिः अस्ति एतत्साधयितुं तेन लक्षणा एव आधारत्वेन गृहीता। 'गङ्गायां घोषः' इति वचनम् एकम्, 'गंगातीरे घोषः' इति अपरम्। यदा 'गङ्गातीरे घोषः' इति वचनं विसृज्य वक्ता 'गङ्गायां घोषः' इति वचनं

आद्रियते तत् कुतः? तत्र उत्तरम्—गङ्गातीरे घोषः इत्युक्ते यः अर्थः लभ्यते, तस्मात् अधिकः अर्थः 'गङ्गायां घोषः' इति उक्ते लभ्यते, स च अर्थः व्यञ्जनाविषयः इति तेन उक्तम्। तथैव 'देवदत्तः ग्रामं गच्छति' ईदृशानि वचनानि सर्वेषामपि अस्माकं भाषणे भवन्ति। 'गमनक्रियावान् देवदत्तः' इति अयं संक्षेपः। नैयायिकाभिमतः 'देवदत्तः ग्रामं गच्छति' इत्यस्य अर्थः। तत्र प्रष्टव्यम्—'गमनक्रियावान् देवदत्तः' इति यद्यपि वक्तुं शक्यते तथापि 'देवदत्तः ग्रामं गच्छति' इति किमर्थम् अस्माभिः उच्यते? एतानि वचनानि न अन्योन्यस्थानं ग्रहीतुं शक्नुवन्ति। नैयायिका अपि सर्वत्र 'अहमिदानीं गच्छामि' इत्यस्य स्थाने 'अहं गमनक्रियावान्' इति नैव वदन्ति। यथा वयं सर्वे सामान्याः जनाः 'वच्मः' ब्रूमः तथैव नैयायिका अपि 'गच्छामि' इत्यादिपदप्रयोगयुक्तानि वाक्यानि प्रयुञ्जते। अयमत्र एकः अंशः यः अनयोः वचनयोः भेदं प्रेरयति। नैयायिकाभिमतपद्धत्या अपि इदं प्रष्टुं शक्यते यत् 'गमनक्रियावान् देवदत्तः' इति वचनं, 'देवदत्तः गमन-क्रियावान्' इति च अपरं वचनं इत्यनयोः भेदः अस्ति न वा? मम तु मते 'गमनक्रियावान् देवदत्तः' इति वचनं कामपि जिज्ञासां समाधत्ते। का सा जिज्ञासा? कः आधारः? किम् आधेयम्? इत्यस्य उत्तरं 'गमनक्रियावान् देवदत्तः' इत्यनेन लभ्यते। 'देवदत्तः गमनक्रियावान्' इति यदा स्थानविपर्ययः क्रियते तदा कस्याः जिज्ञासायाः समाधानं भवति? अत्र कः पक्षः? किं साध्यम्—इत्यस्याः जिज्ञासायाः समाधानं भवति। देवदत्तः इति पक्षः, तत्र गमनक्रियावत्त्वं साध्यम्, नैयायिकाभमतपरिभाषायोजनेनापि इदं प्रतिपादयितुं शक्यते।

एवं विचार्यमाणे इदं मनसि उद्भवति—वाक्ये अंशद्वयम्, सिद्धः अंशः, साध्यः अंशश्च। सिद्ध-साध्यपरिभाषा अत्र अधिकमुपयुक्ता ज्ञाताज्ञातपरिभाषापेक्षया—इत्यहं मन्ये। इयमपि परिभाषा शास्त्रीयसरण्या एव आगता। 'देवदत्तः ग्रामं गच्छति' इत्यत्र देवदत्तः सिद्धः, ग्रामगमनं साध्यम्। सिद्धं किम्, साध्यं किम्? अत्र यदि यास्कस्य परिभाषा उपयुज्यते तर्हि सत्त्वप्रधानं सिद्धम्, भावप्रधानं साध्यम्। तेन उक्तम्, 'सत्त्वप्रधानानि नामानि, भावप्रधानं आख्यातम्'। सैव परिभाषा अत्र उपयोक्तुं शक्यते। वाक्यं विधानं क्रियते। विधानं इत्ययं शब्दः मया proposition इत्यर्थे प्रयुज्यते। विधानम् इति मराठीभाषायां प्रवृत्तः शब्दः अयम्। स च मीमांसकाभिमतपरिभाषया अपि संवदति इति मया विधानशब्दः प्रयुज्यते। विधाने किं क्रियते? सिद्धम् अनूद्य साध्यं विधीयते, तद् विधानम्। विधानं वाक्यस्य तार्किकः अर्थः, यः प्रमाणं अप्रमाणं वा भवति। यथार्थःप्रमाणम्, अयथार्थःअप्रमाणम्। वाक्यस्य विवेचनं बहुप्रकारेण कर्तुं शक्यते। वाक्यं व्याकरणदृष्ट्या कर्तृ-कर्माद्यवयव-अन्वयरूपम्। विधानं कीदृशम्? विधानम् उद्देश्य-विधेय-अवयवरूपम्। वाक्यस्य अवयवाः कर्ता, कर्म इत्यादयः भवन्ति। विधानस्य अवयवाः उद्देश्य-विधेयादिरूपा भवन्ति। वाक्यं नाम शाब्दः अन्वयः। विधानं नाम

तार्किकः अन्वयः। सः प्रतिज्ञारूपः। प्रतिज्ञायां किं भवति? पक्षे कश्चित् धर्मः साध्यते, यथा पर्वतः वह्निमान्। 'पर्वतः वह्निमान्' इति अनुक्त्वा न कश्चित् 'वह्निमत्पर्वतः' इति वदति। एतदेव अनयोः भेदं व्यञ्जयति। पर्वतः वह्निमान् इत्यत्र सिद्धमनूद्य साध्यं विधीयते। एवञ्च शास्त्रीयः आभाणकः—'अनुवाद्यं अनुक्त्वैव न विधेयं उदीरयेत्'। अनुवाद्य-विधेययोः क्रमविपर्यये दोषम् उदीरयन्ति, यथा उदाहरणं काव्यशास्त्रात् दीयते—'न्यक्कारो हि अयमेव मे यदरयः' रावणस्य इदं वचनम् : अभियुक्तैः ज्ञायते एव। अस्मिन् कः दोषः? अविमृष्टविधेयांशः दोषः। अत्र किं वक्तव्यम्?' 'मम अरयः सन्ति इति अयमेव मे धिक्कारः' इति वक्तव्यम्। तत्र अयमेव इति पदं पूर्वं भवितुं युक्तम्, तत् पश्चादागतम्, न्यक्कारशब्दः प्रथमम् आगतः; तस्मात् यद् विधेयं तत् योग्यस्थाने न आगच्छति इति अयं अविमृष्टविधेयांशः दोषः। अयं वाक्यदोषः।

पदार्थदोषोऽपि ईदृशो भवति। यथा—'प्रयत्नपरिबोधितः स्तुतिभिरद्य शेषे निशाम्'। इदं वेणीसंहारस्य पद्यम्। अत्र अश्वत्थाम्नः किं विवक्षितम्? सः दुर्योधनं प्रति वक्ति 'मां सेनापतिं कुरु रात्रौ च तव दृढा निद्रा भविष्यति। कियद् दृढा? इयत् दृढा, श्वः त्वां प्रबोधयितुं प्रबोधकरान् महान् प्रयासः स्यात्—इति तस्य विवक्षितम्। रचना कीदृशी? 'प्रयत्नपरिबोधितः स्तुतिभिरद्य शेषे निशाम्'। अद्य निशां शेषे। कीदृशः त्वमद्य शेषे? प्रयत्न-परिबोधितः। यत् पश्चात् वक्तव्यं तत् पूर्वमेव उक्तम्। यत् साध्यं तत् सिद्धत्वेन अत्र स्वीकृतम् इति अयं दोषः। अयं दोषः काव्यशास्त्रे 'विध्ययुक्तत्वम्' इति शब्देन परामृश्यते। अत्र अपरमते एकं प्रमाणम् उपन्यस्यति। शास्त्रे 'नञः कः अर्थः' इति चर्चा क्रियते। नञः द्वौ अर्थौ प्रस्तूयेते। नञः अर्थद्वयप्रतिपादने अपि सिद्धसाध्यविवेक एव मूलम्। अत्र प्रसज्यप्रतिषेधः इति नञः एकः अर्थः, पर्युदास इति अपरः अर्थः। यत्र पर्युदासः क्रियते तत्र प्राधान्याप्राधान्यविपर्ययोऽपि भवति। "अप्राधान्यं विधेः यत्र प्रतिषेधे प्रधानता। प्रसज्यप्रतिषेधोऽसौ क्रियया सह यत्र नञ्।" यथा घटानाम्, 'प्राधान्यं हि विधेर्यत्र प्रतिषेधे अप्रधानता। पर्युदासः स विज्ञेयः। सर्वैः अभियुक्तैः एतत् ज्ञायते एव। एतत्सर्वं विमृश्यताम्। केचन न्यायसख्याः प्रयोगाः पुरतः प्रस्तुता भवन्ति। अत्र कांश्चित् प्रयोगान् उदाहरिष्यामि।

प्रथमः प्रयोगः विवादाध्यासितं विधानं नैयायिकाभिमत-वाक्यार्थात् अन्यत्, सिद्धसाध्यात्मक-अंशद्वयरूपत्वात्; वाक्यार्थस्य च अतथारूपत्वात्।

द्वितीयः प्रयोगः। विवादाध्यासितं विधानं वाक्यार्थात् अन्यत्, प्रमाणाप्रमाण-अन्यतररूपत्वात्; वाक्यार्थस्य च एतत्कोटिद्वयातीतत्वात्।

तृतीयः प्रयोगः। विवादाध्यासितः वाक्यार्थः प्रमाणाप्रमाणात्मक-कोटिद्वयातीतः, प्रमाणाप्रमाणविमर्शविषयत्वात्; अपूर्वसिद्धस्य तादृशविमर्शविषयत्वयोग्यत्वाभावात्।

चतुर्थः प्रयोगः। विवादाध्यासितं विधानं नैयायिकाभिमतवाक्यार्थात् भिन्नम्, वाक्यार्थविषयकत्वात्; यः यद्विषयकः सः तस्मात् भिन्नः, यथा चक्षुः घटादिभ्यः।

पञ्चमश्च प्रयोगः। विवादाध्यासितं विधानं नैयायिकाभिमतवाक्यार्थात् भिन्नम्, वाक्यार्थधर्मत्वात्; धर्मधर्मिणोश्च भिन्नत्वात्।

अनुगृहीतोऽस्मि।

[English translation by the speaker: I compare the expression देवदत्तः ग्रामं गच्छति and गमनक्रियावान् देवदत्तः with a similar situation discussed in poetics. In poetics they compare the expressions गङ्गायां घोषः and गङ्गातीरे घोष and say that the acceptance of the former in preference to the latter is itself a sufficient ground to prove the existence of *vyañjanā*. This is known to all concerned. Similarly I raise the question: why do we instead of saying 'गमनक्रियावान् देवदत्तः' say 'देवदत्तः ग्रामं गच्छति' or 'देवदत्तः गमनक्रियावान्'. An answer to this question itself is enough to prove the difference between गमनक्रियावान् देवदत्तः and देवदत्तः ग्रामं गच्छति or देवदत्तः गमनक्रियावान्। This was my first point.

My second point was that a sentence may be analysed into two parts, a *siddha* and *sādhya*. In the sentence 'देवदत्तः ग्रामं गच्छति' Devadatta is *siddha* and ग्रामं गच्छति is *sādhya*. And this is comparable to the analysis which one finds in the Nyāya system itself. A *pañcāvayavi vākya* is analysed into five parts, as the name of the *vākya* itself suggests, *pratijñā*, *hetu*, *udāharaṇa*, *upanaya* and *nigamana*. Now what is *pratijñā* missing (*parvataḥ* is *pakṣa*. On the *pakṣa* something is to be established, proved, that is *sādhya*. Thus even before the *sādhya* is there the *pakṣa* exists. Similarly even in the case of a statement, i.e., the *pratijñā*, they accept its division into two parts, the *siddha* and the *sādhya*. When it is accepted in a crucial part of a *prayoga pañcāvayava-vākya* in the context of inference, why should it not be accepted with regard to other statements?

On the basis of this analysis of a statement the poeticians identify some poetic defects. One such defect is based on a wrong *vākyārtha* where what is later to be stated is presumed, the defect of *avimṛṣṭa-vidheyāṁśa*. And another defect is *padārtha* which consists in committing the same fault.

On the basis of this discussion I have formulated some syllogisms in the style of the Naiyāyikas which employ the terminology with which they are familiar. The matter (statement) under dis-

pute, which is not yet proved and is sought to be proved, is referred to by them as *vivādādhyāsita*. The first syllogism is: the disputed (entity) proposition or *vidhāna* is different from *vākyārtha* as understood by the Naiyāyikas. Why? Because the proposition consists of the parts *siddha* and *sādhya* which are not the parts of *vākyārthā*. The second syllogism is that *vidhāna* is different from *vākyārtha* because a *vidhāna* is either *pramāṇa* or *apramāṇa*; while a *vākyārtha* is above these two poles. Whether a *vākyārtha* is *pramāṇa* or not is a later consideration.

The third syllogism, I present, has reference to the Naiyāyikas's position regarding cognition. They do not say that *apramāṇa-jñāna* is not *jñāna* at all. They speak of *yathārtha-jñāna* and *ayathārtha-jñāna*. *Anubhava* for them is of two sorts: either *yathārtha* or *ayarthārtha*, but they do not say that *ayathārtha-anubhava* is not *anubhava* at all. But in respect to *śābdabodha* what they say is that *bādhita-vākyārtha* is no *vākyārtha* at all. This is contradictory. My third syllogism makes the point that a feature which *vidhāna* possesses is not possessed by *vākyartha*. Vākyartha is prior to the distinction between the categories *pramāṇa* and *apramāṇa* because it is the subject of the discussion (investigation) whether it is *pramāṇa* or *aparmāṇa*; and whatever is the subject of some activity is distinct from it. So unless the *vākyartha* is *pūrvasiddha* it cannot be the subject of the consideration whether it is *pramāṇa* or *apramāṇa*.

The fourth syllogism is: *vidhāna* is distinct from *vākyārtha* because *vidhāna* has for its subject *vākyārtha; vākyārtha* is the subject of the *vidhāna*. The subject of anything is distinct from that of which it is the subject. There are two things involved here. One thing is the subject of the other thing. Therefore they are distinct. For instance, 'I see this notebook with my eyes;' the notebook is the subject of the eyes and therefore different from them. Similarly, the *vākyartha* is the subject of the *vidhāṇa* and therefore the two are different. The fifth syllogism is: *vidhāna* is the *dharma* of *vākyārtha*; and as a *dharma* is different from *dharmin*, *vidhāṇa* is different from *vākyartha*. I think I have clarified my position sufficiently.]

Kelkar: We have had an exercise which was somewhat similar to the previous speaker's exercise. I will take two

sentences here. The first is 'Devadatta will die in a week,' and the second sentence is 'Devadatta will probably die in a week.' Following Russell's advice we will try to find out whether the factual content of the two sentences is the same or not the same. It was suggested that facts are what make a sentence true. Now we can imagine a situation in which Devadatta in fact dies on the sixth day following the utterance of this sentence. Now in that case we will say that the first sentence has proved to be true and what has made it true is the occurrence of Devadatta's death within the period specified by the sentence; so that will be the factual content of the sentence. On the other hand this will also justify us in saying that the sentence 'Devadatta will probably in die in a week' has also turned out to be true. The sentence is not a true sentence although Devadatta in fact did die within a week'. Why? Because at the moment of utterance Devadatta was in perfectly good health and there was no justification for saying that Devadatta will probably die in a week's time. In the first case the relevant fact to look for, would be Devadatta's death. In the second case what is relevant is the state of affairs regarding Devadatta's health at the moment of utterance of the sentence or regarding the conjuction of the stars, if you are a believer in astrology and so on, which will enable you to say with reason that Devadatta will probably die in a week. So here is a case in which the state of affairs is actually the same, viz., that Devadatta died on the sixth day from the utterance of the sentence; and yet the first sentence is true and the second sentence is false, because it is not borne out by the conditions obtaining at the time of utterance of the sentence. This means that the factual contents of the two sentences are different.

Now applying Dr. Pahi's argument to this case, can we say that this insight that the factual contents of these two sentences are different can be conveyed in terms of *viśiṣṭa-padārtha*? I think that we will not be justified in saying so. That is, we might be tempted to say that in the first case the sentence is validated because there is a padārtha, viz., Devadatta's death on a particular day; while in the second case it is not validated because Devadatta's death was not so imminent. What this shows is that language is infinitely flexible, and we can make it do whatever we want it to do. But there is always a difference between a far-fetched use of language and the ordinary use of language; and here in the

ordinary use of language, we will not be justified in saying that the *padārtha*-situation in the case of these two sentences was different. The *padārtha*-situation was the same but the factual situation was different. And that is why we can also later on make a report that Devadatta was going to die within a week but did not, or that Devadatta was not to going to die within a week but in fact did. Now these two sentences do sound strange, but we can make such sentences; because for a sentence like 'Devadatta was going to die in a week' or 'Devadatta will probably die in a week,' the relevant conditions are the state of Devadatta's health or the conjunction of stars at the time of utterance of the sentence.

झा—एतेषाम् अभिप्रायः—कश्चन एवमवादीत् 'देवदत्तः सप्ताहे मरिष्यति'; अन्यदपि एकं वाक्यम् उक्तम् 'प्रायेण देवदत्तः सप्ताहे मरिष्यति' इति। वाक्योच्चारणदिनात् षष्ठे दिने देवदत्तः मृतः। 'इदानीं' प्रथमवाक्यजन्यबोधः जातः, देवदत्तः सप्ताहे मरिष्यति। इत्यात्मकः देवदत्तः मृतश्च षष्ठे दिने। अस्मात् वाक्यात् यः बोधः जातः, द्वितीयवाक्यात् यः बोधः जातः, अनयोः बोधयोः विषय भेदः अस्ति। परन्तु फैक्ट (fact) न भिद्यते इति वदन्ति। परन्तु वाक्यार्थः तावत् भिद्यते एव।

सूर्यनारायणशास्त्री—परन्तु सप्तमे दिने मरिष्यति इति प्रथमतः ज्ञातम्। परन्तु षष्ठे ममार इत्युक्ते प्रथमवाक्याय् यत् ज्ञानं जातं तत्र अप्रामाण्यं जायते। इदं वाक्यम् अनिश्चितार्थं भविष्यति इत्युक्तम्। यथा 'गृहे घटः अस्ति' इति प्रथयं वाक्यम् श्रुतम्। 'घटो नास्ति' इति द्वितीयं वाक्यम्; एवञ्च प्रथमवाक्यात् जाते ज्ञाने द्वितीयवाक्यजन्यज्ञानात् अप्रामाण्यम् इत्युच्यते। एवञ्च वाक्ययोः पदमात्रसारूप्यमस्ति इतिकृत्वा एकत्वं नास्ति। भिन्नार्थबोधकत्वेन सुतरां विरुद्धार्थबोधकत्वेन च प्रथमवाक्यजन्ये बोधे द्वितीयवाक्यजन्यो बोधः प्रतिबन्धको भविष्यति। अतः एकार्थबोधकत्वं तयोः नास्त्येव, भिन्नकारकत्वात् क्रिययोः। अतः एकत्वं नास्ति इत्येव वक्तुं शक्नुमः।

बदरीनाथशुक्लः—विद्वद्भिः परिशीलितपाश्चात्यदृष्टिभिः इत्थं मन्यते यत् 'नीलः घटः अस्ति' इति वाक्यम्, 'नीलः घटः' इति न वाक्यम्। अर्थात् तिङन्तक्रियापदघटितमेव वाक्यम्। तिङन्तक्रियापदेन रहितं यत् तन्न वाक्यम्। किन्तु they may call it a phrase or noun-phrase। तिङन्तपरिघटितं वाक्यम्। तर्हि भारतीयानां चिन्तकानामपि इयं प्राचीनतमा दृष्टिः यत् सर्वं हि वाक्यं क्रियया परिसमाप्यते। वैयाकरणाः वदन्ति सर्वं हि वाक्यं क्रियया परिसमाप्यते,

वाक्यस्य परिपूर्णता तिङन्तक्रियापदेनैव भवति। तर्हि इदं मतं भारतीयानामपि प्राचीनतमं मतं वर्तते। तदिदानीम् उच्यते, सर्वं वाक्यं तिङन्तक्रियापदघटितमेव भवति। तस्य अयम् अभिप्रायः भवति यत् 'नीलो घटः अस्ति' इत्युक्तौ पुनः काचन आकाङ्क्षा न उदेति, यत् नीलः घटः अस्ति वा उत्पत्स्यते वा नष्टः वा—इत्यादयः जिज्ञासाः, इत्यादयः आकाङ्क्षाः नोत्पद्यन्ते। तर्हि वाक्यं तदेव यस्मात् बोधस्य उदयानन्तरं कस्यचित् विधेयस्य विषये आकाङ्क्षायाः उदयो न भवति। अर्थात् निराकाङ्क्षं वाक्यम्। वाक्यं तदेव भवितुमर्हति यत् निराकाङ्क्षम्। अर्थात् यस्मिन् वाक्ये श्रुते पुनः वाक्येन प्रतिपाद्यमानस्य विधेयस्य विषये काचन आकाङ्क्षा न उदेति तदेव वाक्यं भवितुम् अर्हति। घटः इत्युक्तौ, अथवा नीलः घटः इत्युक्तौ आकाङ्क्षा जायते अस्ति वा, उत्पत्स्यते वा, नष्टः वा। परन्तु यदि उक्तं 'नीलः घटः अस्ति' तर्हि अस्तित्वविषये आकांक्षायाः परिसमाप्तिर्जाता। अतएव 'नीलो घटः अस्ति' इत्येव वाक्यं, 'नीलो घटः' अथवा केवलं 'घटः' इति वाक्यं नैव भवितुमर्हति। निराकाङ्क्षत्वाभावात्, साकाङ्क्षत्वात्। इत्येव तेषाम् तात्पर्यं भवति। ते वदन्ति यत् तदेव वाक्यं यत् क्रियापदघटितं भवति।

परन्तु अत्र काचन जिज्ञासा जायते यथा 'घटः अस्ती'ति वाक्यं प्रत्येयम्—घटः अस्ति। परन्तु 'घटः अस्ति' इत्युक्तौ आकाङ्क्षा भवति—कीदृशो घटः अस्ति? कस्य घटः अस्ति? कुत्र घटः अस्ति? भवत्येव आकाङ्क्षा। भवति न वा? कुत्र अस्ति, कस्य अस्ति, कीदृशः अस्ति—इयम् आकाङ्क्षा भवति। परन्तु विधेयविषये आकाङ्क्षा न भवति, अस्तित्वस्य विषये आकाङ्क्षा न भवति। परन्तु घटविषये अन्यविषयाकाङ्क्षा भवत्येव। तर्हि तथैव तस्मिन् यदि इत्थं उच्यते यत् यस्मिन् वाक्ये श्रुते वाक्येन बोध्यमानस्य विधेयस्य विषयाकाङ्क्षा न भवति तदेव वाक्यम्। यदि इयं परिभाषा क्रियते तदा 'नीलो घटः' इत्युक्तौ घटः कीदृशः इति आकाङ्क्षा न भवति; नीलः घटः अस्ति वा, उत्पत्स्यते वा, नष्टः वा इत्यवम् आकाङ्क्षा भवति। परन्तु 'नीलो घटः' इत्युक्तौ तु नीलत्वं विधेयम्। तद् हि तत्र ज्ञातम्। तर्हि विधेयस्य विषये आकाङ्क्षा न भवति 'नीलो घटः' इति वाक्ये श्रुतेऽपि।

तर्हि इदं यदि लक्षणं क्रियते यत् 'यस्मिन् वाक्ये श्रुते, वाक्येन बोध्यमानस्य विधेयस्य विषये आकाङ्क्षायाः उदयो न भवति तदेव वाक्यम्,' तर्हि एतत्परिभाषानुसारेण 'नीलो घटः' इत्यस्यापि वाक्यत्वं बाधितं न भवति। अतएव वाक्यस्य एवंभूता काचन परिभाषा एवम् अनिश्चिता वर्तते यया परिभाषया आद्रियमाणया 'नीलो घटः' इत्यस्य वाक्यत्वं बाधितं भवेत्। 'नीलो घटः अस्ति' इति वाक्यस्य वाक्यत्वं साधितं भवेत्। इत्थंभूता काचन परिभाषा इदानीं यावत् तु कुत्रापि नोपलभ्यते। परन्तु आशयः तेषाम् अयमेव प्रतिभाति।

पुनः यदुक्तं केनचित् विदुषा 'गङ्गायां घोषः,' 'गङ्गातीरे घोषः' इत्यत्र अस्ति

अर्थभेदः। कुतः? 'गङ्गायां घोषः' इत्युक्तौ गंगातीरे शैत्यपावनत्वादिकं ध्वन्यते, 'गंगातीरे घोषः,' 'तीरे वा घोषः' इत्युक्तौ न ध्वन्यते। तर्हि तत्र मया उच्यते यत् 'गंगायां घोषः' इति वाक्यात् गङ्गापदलक्षणासहकृतात् यादृशो बोधः जायते तादृशो बोधः 'गङ्गातीरे घोषः' इति वाक्यादपि जायते। अभिधेयार्थविषये तत्र कश्चन भेदो नास्ति। केवलं व्यङ्ग्यार्थमादाय भेदः वर्तते। कुतः? तत्र हेतुः अयं यत् यदि तीर एव बुबोधयिषितो वर्तते, तीरघोषसम्बन्ध एव प्रतिपादयिषितो वर्तते, तर्हि कथं न गङ्गातीरे घोषः तीरे वा एव घोषः इत्युच्यते? 'गङ्गायां घोषः' इति उच्यते? स्पष्टम्। यतो हि वाक्यप्रयोगः स्वाधीनो वर्तते। तर्हि लाक्षणिकपदप्रयोगे कृते विलम्बेन अर्थबोधो भवति। पूर्वं शक्यार्थस्य उपस्थितिः, पुनः शक्यार्थस्य एव बाधज्ञानं भवति; तदा लक्ष्यार्थस्य उपस्थितिः भवति, तदा लक्ष्यार्थबोधो भवति। तर्हि शब्दप्रयोगः तु स्वाधीनो वर्तते। यदि तीरघोषयोः सम्बन्धमात्रं प्रतिपादयिषितं भवेत् तर्हि कुतो न तीरपदेन तीरघोषयोः सम्बन्धः बोध्यते? कुतः गंगापदेन बोध्यते? तर्हि एतावता गङ्गापदेन तीरप्रतिपादनस्य किमपि तात्पर्यं वर्तते। तत्तात्पर्यम् इदमेव यत् तीरे शैत्यपावनत्वयोः प्रतीतिः उत्पाद्यताम्। इदं कारणं वर्तते। परन्तु यः अर्थबोधः भवति एकत्र लक्षणासहकृतात् वाक्यात्, अन्यत्र अभिधासहकृतात् वाक्यात्, तस्मिन् बोधे अन्तरं नास्ति।

पुनः यत् तैः उक्तम् यत् यदा अनुमानप्रयोगः क्रियते 'पर्वतो वह्निमान्' इति तदा पर्वतो वह्निमान् इति एतावन्मात्रं वाक्यं तु न भविष्यति। किन्तु पर्वतो वह्निमान् अस्ति इति भविष्यति वाक्यम्। तद् अतः विचारणीयं भविष्यति यत् पर्वतो वह्निमान् अस्ति इत्येव यदि वाक्यं तदा किं विधेयम्? अस्तित्वं विधेयम् इति मन्तव्यं भविष्यति, तर्हि अस्तित्वं विधेयम्। तर्हि उद्देश्यभूतं किम्? वह्निमान् पर्वतः। तदेव भविष्यति न वा? परन्तु उद्देश्यः स एव भवति यः ज्ञातो भवेत्। अनुमानात् पूर्वं तु वह्निमत्पर्वतः इति ज्ञातो नास्ति। वह्निमत्पर्वतः यदि ज्ञातो नास्ति तर्हि वह्निमत्पर्वतः उद्देश्यः कथं भविष्यति? अतः यदि क्रियापदघटितमेव वाक्यं प्रयुज्यते तदा तु परार्थानुमानप्रयोग एव दुर्घटो भविष्यति। 'पर्वतो वह्निमान् अस्ती'ति उक्तौ अस्तित्वस्य विधेयत्वं, वह्निमत्-पर्वतस्य उद्देश्यत्वं, तत्तु न सम्भवति। वह्निमत्पर्वतस्य पूर्वम् अज्ञातत्वात्।

यदि एवम् उच्येत यत् तत्र वह्निमत्त्वमपि विधेयं अथ च अस्तित्वमपि विधेयम्, उभयं विधेयम्, पर्वतमात्रं उद्देश्यः, अस्य वह्निः विधेयः, अस्तित्वं च विधेयम्, तर्हि अनुमानविषये इयं प्रक्रिया वर्तते यत् अनुमितौ विधेयः स एव भवति यः हेतुव्यापकतया विधीयते अथवा यद् व्याप्यतया हेतुः परामृश्यते स एव विधेयः भवति अनुमितौ। तर्हि केवलं पर्वतो वह्निव्याप्यधूमवान् इति परामर्शात् 'पर्वतः वह्निमान्' इति एवम् अनुमितिः भवितुमर्हति। परन्तु 'पर्वतो वह्निमान् अस्ति' पर्वतोद्देश्यक-

वह्नि-अस्तित्व-उभय-विधेयकबोधः, उभयविधेयका अनुमितिः न भवितुमर्हति। तदर्थं तु परामर्शद्वयम् अपेक्षितं भविष्यति।

तर्हि स्थितिः इयं वर्तते यत् 'कामं भवतु' इदं तु प्रसिद्धं वाक्यं बहुत्र। परन्तु सन्ति ईदृशान्यपि स्थलानि येषु स्थलेषु तिङन्तपदेन अघटितानामपि शब्दसमूहानां वाक्यत्वम् अवश्यम् अङ्गीकरणीयमेव। अन्यथा परार्थानुमानप्रयोगः दुर्घटःस्यात्—इति एतावन्मात्रं मया वक्तुं शक्यते।

झा—अन्यदपि पृष्टं तैः यत् 'देवदत्तः पचति' इति, पाकानुकूलकृतिमान् इति किमर्थं तयोः भेदः अङ्गीक्रियते?

बदरीनाथशुक्लः—यत् 'देवदत्तः ग्रामं गच्छति' इति वाक्यं वर्तते पुनः तस्य व्याख्या क्रियते देवदत्तः ग्रामकर्मक-गमनानुकूल-वर्तमानकालिककृतिमान् इत्येवं बोधः वर्तते। तर्हि तत्र उच्यते यत् द्वयोः बोधयोः अस्ति भेदः, भेदः मन्तव्यः—इत्येव उच्यते ?

झा—किमर्थम् ग्रामं गच्छति इत्येव उच्यते, ग्रामकर्मक-गमनानुकूलकृतिमान् किमर्थं नोच्यते?

बदरीनाथशुक्लः—श्रूयतां, श्रूयताम्। तत्र तेन उक्तम् यत् ग्रामं गच्छति इत्युक्तौ आधाराधेयभावविषयाकाङ्क्षा न जायते, ग्रामं गच्छति इत्यत्र ग्रामः आधारः; अथच गमनं वा गमनानुकूलकृतिः वा आधेया इति स्पष्टं प्रतिभाति। परन्तु यदि 'चैत्रः ग्रामकर्मकसंयोगानुकूल-व्यापारानुकूल-कृतिमान्' इत्युच्यते तर्हि आधाराधेयभावः स्फुटं न परिभासते। एवम् उक्तम्। इदमेव उक्तं न वा? अन्यत्? इदमुक्तम्। परन्तु स्थितिः इयम् अस्ति, डॉ. स्वामिनाथन् भट्टेन उक्तम्, यत् मतुप्-प्रत्ययः भवति सः अस्त्यर्थे एव भवति। 'तदस्यास्तीति मतुप्।' तर्हि यद् 'चैत्रः गच्छति' इत्यनेन यथा गमनाश्रयत्वं प्रतीयते तथैव मतुप्-प्रत्ययान्तेन गमनवान् अथवा गमनानुकूलकृतिमान् इति पदेनापि आधेयतायाः प्रत्ययो भवत्येव। तर्हि इदं कथनं तु न समीचीनं प्रतिभाति यद् 'चैत्रः गच्छति' इत्युक्ते तु गमनम् अथवा गमनानुकूला कृतिः आधेयभूता, चैत्रः आधारभूतः—इदं स्पष्टं प्रतिभाति। अथच चैत्रः गमनानुकूलकृतिमान् इत्युक्तौ तथा न प्रतिभाति इति कथनं समीचीनं न प्रतिभाति।

किन्तु अन्तरं वर्तते। यद् अन्तरं नैयायिकदृष्टया भवितुम् अर्हति तन्मया भवतां पुरस्तात् इदानीं उद्घाट्यते। इदमस्ति, यद् यथा यदुच्यते; यत् 'चैत्रः गच्छति' इति ज्ञाते सति 'चैत्रः गच्छति' इति वाक्यात् बोधो भवति। अतः 'चैत्रो न गच्छति' इति वाक्यार्थबोधस्य 'चैत्रः गच्छति' इति वाक्यार्थ-बोधं प्रति

प्रतिबन्धकता इति मन्तव्यम्। यतो हि 'चैत्रो न गच्छति' इति वाक्यार्थे ज्ञाते 'चैत्रो गच्छति' इति वाक्यात् बोधो न जायते। तर्हि अवश्यम् इदं मन्तव्यम् यत् चैत्रो न गच्छति इति वाक्यजन्य-बोधः चैत्रो गच्छति इति वाक्यजन्यबोधे प्रतिबन्धकः। परन्तु चैत्रः न ग्रामकर्मक-गमनाश्रयः इति वाक्यजन्यः बोधः न प्रतिबन्धकः। चैत्रः न ग्रामकर्मक-गमनाश्रयः इति बोधः तु चैत्रः ग्रामकर्मक-गमनाश्रयः इति बोधं प्रति प्रतिबन्धकः। ज्ञायते न वा? ध्यानं दीयते? चैत्रः न ग्रामकर्मकगमनाश्रयः इति बोधः चैत्रः ग्रामकर्मकगमनाश्रयः इति बोधं प्रति प्रतिबन्धकः, न तु चैत्रः गच्छति इति वाक्यार्थबोधं प्रति। अतः किमुच्यते? यत् चैत्रो गच्छति इति वाक्यार्थः अन्यः, अथ च चैत्रः ग्रामकर्मकगमनाश्रयः इति वाक्यार्थः अन्यः। अनया रीत्या द्वयोः वाक्यार्थयोः भेदः प्रत्येतुं शक्यते। अतएव चैत्रः गच्छतीति वाक्यं चैत्रः ग्रामकर्मकगमनाश्रयः इति वाक्येन अन्यथाकर्तुं, गतार्थयितुं न शक्यते।

Arindam: Śuklajī has made four different points. First, he was anticipating an objection from the grammarians and Mīmāṁsakas that unless a finite verb was there, a sentence was not complete and could not express a complete thought. Thus '*nīlo ghaṭaḥ*, is not complete. We have to add something, we have to say *nīlo ghaṭaḥ asti*. And he tried to substantiate this by saying that when we hear the expression 'a blue pot' we expect that something more would be said, the *ākāṅkṣā* is still there. But when we hear 'the jar is blue' we accept it as complete, and there is nothing to be known about the jar. Against this he is saying that if we make it a part of the definition of *vākya* that a *vākya* has to be *nirākāṅkṣa* we will have to specify the objectives in respect of which *ākāṅkṣā* needs to be satisfied. If the *ākāṅkṣā* be about anything whatever, then nothing will be a *vākyā*. After hearing that 'this jar is blue' we can still ask: where is the jar, when was it blue, etc. Some expectancy will always be there. Therefore we have to specify that it is expectancy regarding the predicate—the *vidheya* that is ruled out by a complete sentence. This is the criterion of completeness of a sentence. And his contention is that when we hear the expression 'the blue jar,' there is no expectancy about the jar; in one respect, there is no expectancy regarding the colour of the jar and it is the colour that is the predicate here. Thus the expression 'the blue jar' is *nirākāṅkṣa* regarding its predicate. Now we may further ask 'where is this blue jar?' But then we will have another possible sentence under consideration here. We are *nirākāṅkṣa* in a certain

respect about the jar when we hear the sentence 'the blue jar' but we are *sākāṅkṣa* about the blue jar. Now if we hear 'The blue jar exists' we are *nirākāṅkṣa* regarding its existence; but we can still ask 'where does the blue jar exist'? So the whole sentence "The blue jar exists' is not as such *nirākāṅkṣa*. So we have to specify the definition of the completeness of a sentence and if we do so we find that the expression 'The blue jar' is as much a complete sentence as 'The jar is blue.' This was his first point.

His second point was with reference to the question which was raised earlier: if *Gaṅgāyāṁ ghoṣaḥ* and *Gaṅgātīre ghoṣaḥ* are strictly equivalent expressions why do we ordinarily prefer to say *Gaṅgātīre ghoṣa*, rather than *Gaṅgāyaṁ ghoṣaḥ*? So there must be some difference between the two. Badarīnāthajī's contention was that the two expressions are equivalent; they say the same thing but one says it by *abhidhā* and the other by *lakṣaṇā*. He also pointed out that usually if we use elliptical expressions such as 'The hamlet is on the river'; we have to supply to its meaning 'the bank of' so that the expression is taken as meaning 'The hamlet is on the bank of the river' and thus it takes a little longer to understand the meaning of an elliptical expression than it takes to understand the meaning of a straight expression like 'The hamlet is on the bank of a river.' So the only difference is between the manner in which we come to understand the meanings of the two kinds of expressions and the time taken to arrive at the understanding, but the meaning that is understood is the same. So if any argument was sought to be based on the belief that as *Gaṅgātīre ghoṣaḥ* and *Gaṅgāyaṁ ghoṣaḥ* are two distinct expressions one of which is generally preferred to the other, there must be some difference in their meanings and analogously there must be some difference in the meanings of *Devadattaḥ gacchati* and *Devadattaḥ gamanakriyāvān*.

The third point, an important and crucial one, referred to the suggestion that it is not adequate to say *parvato vahnimān*; we have to say *parvato vahnimān asti* in order to make a statement, and even if we do not explicitly say so, the mere expression *parvato vahnimān* needs to be taken as supplemented by *'asti'* in order to be a vehicle of a statement. Badarīnāthajī says that if this position is adopted then a problem will arise regarding inference. For if the terminus of an inference is the conclusion, *parvato vahnimān*

asti, then *vahnimān parvataḥ* will be the subject and *asti* (*sattā*) will be the predicate. And this will be a totally different conclusion than the conclusion, *parvato vahnimān*. So, what we will be doing by substituting *parvato vahnimān asti* for *parvato vahnimān* will not be merely completing the expression of an intended statement which was incompletely expressed but replacing one statement by another. The conclusion we want to establish is 'fire on the hill'. And if we express this as 'There is fire on the hill' or 'Fire exists on the hill,' then in its Sanskrit form it will amount to saying there is existence in the fiery hill and: this is a totally different conclusion.

Here I would like to make a comment of my own on this point made by Badarīnāthaji. The verb 'is' in 'There is fire on the hill' stands, according to us, for the copula and not for existence. It is a verb which predicates 'fire' of the hill that is there.

Guest: The verb 'is' in 'The hill is on fire' performs both the act of predication as well as assertion.

Arindam: Yes, predication and assertion, but not assertion of existence. If we want to convey our meaning to the pandits, it will be necessary to find or coin a verb which performs the functions of predication and assertion without at the same time suggesting existence.

The fourth point he made about *gamana-kriyāvān* appears to me, if I am correct, as something of a concession to us. He stated that what is expressed by '*Devadatta gacchati*' is not expressed by '*gamana-kriyāvān Devadattaḥ*'. He considered the question: which cognitions were respectively contradicted or prevented by '*Devadattaḥ gacchati*' and '*gamana-kriyāvān Devadattaḥ*,. His point is that '*Devadattaḥ gacchati*' contradicts '*Devadattaḥ na gacchati*', but does not, according to Nyāya, contradict '*Devadatto na gamanakriyāvān*' which contradicts and is contradicted only by '*Devadatto gamanakriyāvān*'. This shows that '*Devadattaḥ gacchati*' and '*Devadatto gamanakriyāvān*' are two distinct expressions which are not equivalent, and apparently, this seems to be, in support of the proposition theory. Thus we have now reached a situation where a pandit is saying something in support of the proposition theory and a western-trained philosopher, Prof. Pahi, is defending the Nyāya theory.

सूर्यनारायणशास्त्री—'गङ्गायां घोषः' इत्यत्र प्राथमिकं वाक्यं लाक्षणिकम्। गङ्गापदं गङ्गातीरं लक्षणया बोधयति। 'गङ्गातीरे घोषः' इति तीरं शक्त्या बोध्यते। अनयोः पदार्थयोः को वा भेदः—शक्यत्वे लक्ष्यत्वे वा इत्युक्ते लक्षणास्वीकारे अंशत्रयमपेक्षते निमित्तत्वेन; अनुपपत्ति-प्रतिसन्धानं, शक्यार्थसम्बन्धः, फलं, प्रयोजनं च। शक्त्या बोधितानाम् अर्थानां अन्वये, तात्पर्ये एव अनुपपत्तिः प्रतिसन्धीयते। द्वितीयांशः शक्यार्थः स्यात् अस्य लक्ष्यार्थेन सम्बन्धोऽपि अपेक्ष्यते। एतावन्मात्रं न। एतद् लक्षणास्वीकारे प्रयोजनमपि अवश्यं स्वीकार्यम्। क्वचित्तु लक्षणा निरूढलक्षणा इति तत्र प्रयोजनापेक्षा नास्ति। एवञ्च, लक्षणायाः द्वैविध्यम्—प्रयोजनवती लक्षणा, निरूढा लक्षणा च इति। 'गङ्गायां घोषः' इत्यत्र गङ्गातीरे घोषः इत्युक्ते घोषाधिकरणत्वं तीरस्य अबाधितम् इति कृत्वा तत्र लक्षणाप्रसरो नास्ति। 'गङ्गायां घोषः' इत्यत्र गङ्गाशब्दः प्रवाहं बोधयति, तीराधिकरणं बाधितं इतिकृत्वा अनुपपत्तिः प्रतिसन्धीयते—शक्यार्थस्य प्रवाहस्य तीरेण सम्बन्धः सन्निकर्षः संयोग-सम्बन्धः अस्ति। प्रयोजनं किम् इति अपेक्षिते गङ्गागतशैत्यपावनत्वादिप्रतीतिः घोषे। एतदर्थमेव 'स्वायत्ते प्रयोगे किं लक्षणाप्रयोगेण' इत्युक्ते इदं समाधानं अस्ति यत् तटे गङ्गागतशैत्यपावनत्वप्रतीतिसिद्धेः लाक्षणिकप्रयोगः आद्रियते इति तेषाम् आलङ्कारिकाणां समयः। पूर्वं 'गङ्गायां घोषः' इत्युक्तम्।

अनन्तरं 'पर्वतो वह्निमान्' इत्यत्रापि 'अस्ती'ति प्रतिसन्धीयते वैयाकरणैः। तत्र अनुपपत्तिः प्रतिसन्धीयते इत्युक्तम्। परन्तु तिङन्तपदप्रयोगं विना वाक्यार्थो न परिसमाप्यते इति वादिनां अयम् आशयः। सत्यम्। सर्वत्रापि क्रियैव सिद्धरूपाणां पदार्थानां सम्बन्धं करोति। यथा निश्रयणी अन्यत्र स्थितानां पदार्थानां संयोजने हेतुः तथा सिद्धरूपाणां पदार्थानां संयोजने हेतुः क्रिया। यदि क्रिया न भासते सिद्धपदार्थानां सम्बन्ध एव न घटते। तर्हि 'राज्ञः पुरुषः' इति वाक्यं वर्तते। तत्र का नाम क्रिया वर्तते इत्युक्ते भर्तृहरिः वदति—तत्रापि दानक्रिया अन्तर्भूता; राजा ददाति, तस्य कर्म करोति पुरुषः। दानक्रियायाः अभावे तयोः सम्बन्ध एव न स्यात्। अत्र क्रिया अश्रुता। मातुः स्मरति इति श्रुता। श्रुतायाम् अश्रुतायां वा सर्वत्रापि वाक्ये क्रियैव सम्बन्धजनिका, क्रियां विना पदार्थयोः सम्बन्ध एव न विद्यते; क्रियाकारकपदसम्बन्धो इत्युच्यते खलु—एवं स्थितिः।

'पर्वतो वह्निमान्' इत्यत्र का गतिः अस्तीति उक्ते 'पर्वतो वह्निमान् अस्ती'ति प्रतिज्ञावाक्यम् अङ्गीक्रियते वा? अस्तिपदं विनापि वाक्यं परिपूर्णम् इति नैयायिका वदन्ति। तेषां मते वह्निः साध्यः; अस्माकं मते वह्निसत्ता साध्या, न तु वह्निः। अत एव 'पर्वतो वह्निमान् भवितुम् अर्हति' इति प्रतिज्ञावाक्यं वेदान्तिभिः आश्रियते। एवञ्च, उद्भटप्रभृतिभिः प्राचीनैः आलङ्कारिकैः अलङ्कार-निरूपणावसरे 'पर्वतो वह्निमान्, धूमात्' इत्यत्र सत्ता साध्यते इति स्वीकृत्यैव अलङ्कारशास्त्र-

निर्माणं कृतम् । एवञ्च, एकदेशिनां नैयायिकानां मतमेव सर्वात्मना पदार्थनिर्णायकम् इति नैव शक्नुमः निर्णेतुम् । एते सिद्धान्ताः स्व-स्वशास्त्रनियताः । एकस्मिन् शास्त्रे यः पदार्थः उद्बोध्यते तद् अनुसृत्यैव तत् शास्त्रं प्रवर्तते । तत्शास्त्रनिर्णीतपदार्थानुसारेणैव शास्त्रान्तराणि समानेतुं शक्नुवन्ति इति न वदामः । नैयायिकानां मीमांसकानां च एषा सरणिः । का? जैमिनिः साक्षाद् वदति—'तद्भूतानां क्रियार्थेन समाम्नायः अर्थस्य तन्निमित्तत्वात् ।' इति कण्ठरवेण सिद्धपदार्थानां क्रियासाध्यरूपेण क्रियासम्बन्धं साक्षाद्वयित जैमिनिः । धातुसम्बन्धे प्रत्ययाः इति पाणिनिः स्पष्टं क्रियैव मुख्यविशेष्यभूता इति ब्रवीति । नैयायिकमते ये मूलपुरुषाः भाष्य-सूत्र-वार्तिककाराः तेषां वचनमपि नैव विद्यते । केवलं नव्यन्यायम् आश्रित्य तन्मतमाश्रित्य ये केचन पदार्थाः सृष्टाः तैः तानाश्रित्य शास्त्रान्तरे दोषोद्घोषणं नैव युज्यते । तत्तु ऋषिमूलकत्वं व्याकरणमीमांसयोः, ऋष्यमूलकत्वं न्यायशास्त्रस्य । केवलं स्व-प्रतिभामात्रकल्पितत्वात् नव्यमात्रशास्त्रस्य केवलं तन्मात्रं आश्रित्यैव पदार्थनिर्णयः नैव कर्तुं शक्यते ।

'चैत्रः गच्छति' इति वाक्यात् न्यायमते ग्रामकर्मक-गमनानुकूल-वर्तमानकृत्याश्रयो चैत्रः इति बोधो जायते । एतत् समानार्थकमेव वाक्यं किञ्चित् युज्यते अनया रीत्या । तयोः को भेदः इत्युक्ते नैयायिकमते यः दोषः सः खण्डदेवैः प्रदर्शितः । चैत्रः कीदृशः इति प्रश्ने चैत्रः ग्रामकर्मक-गमनानुकूल-वर्तमानकालिक-कृत्याश्रयः इति वक्तुं पार्यते । इदं समाधानं युज्यते । सम्बद्धं च भवति । तत्समानार्थकत्वेन चैत्रः गच्छति इति कुतः नोत्तरं दीयते समानार्थकत्वात् ? प्रतिबन्ध्य-प्रतिबन्धकभावः उत्तरकालिकः । तदर्थं केवलं पदार्थविपर्यासो न कर्तव्यः ।

किञ्च 'न कलञ्जं भक्षयेत्' इति वाक्यं वर्तते । नैयायिकानां मते अनिष्टसाधनत्वं नाम बलवदनिष्ट-अनुबन्धित्वं विध्यर्थः । नञा तदभावः बोध्यते । तस्य धात्वर्थे भक्षणादी अन्वयः । एवञ्च अनिष्टसाधनीभूत कलञ्जभक्षणानुकूलकृतिमान् चैत्रः इति शाब्दबोधः । एतादृशमेव वाक्यम् अस्ति । अनिष्टसाधनीभूत-कलञ्जभक्षणानुकूलकृतिमान् चैत्रः इति । चैत्रः किं करोति इति प्रश्ने इदं वाक्यं सम्बद्धं भवति, 'कलञ्जभक्षणानुकूलकृतिमान् चैत्रः' । युक्तं समाधानं सम्बद्धं च भवति । तत्समानार्थकत्वेन न कलञ्जं भक्षयेत् इत्यस्यापि उत्तरत्वापत्तिः नैयायिकमते । यदि चैत्रः कीदृशः, किं करोति इति प्रश्ने न कलञ्जं भक्षयेत् इति उत्तरयति तर्हि असम्बद्धप्रलापः एषः इति लोकः उपहसति । अतः नैयायिकमते आचार्यैः यदुक्तं तत् दोषत्वेन प्रदर्श्यते खण्डदेवेन भाट्टरहस्ये । अतः प्रथमान्तार्थविशेष्यकबोधवादिनां सर्वत्र तन्मते प्रथमान्तार्थस्यैव मुख्यविशेष्यत्वम् इति नियमो नास्ति । आचार्याः, नैयायिकमते सर्वत्रापि प्रथमान्तार्थस्य मुख्यविशेष्यत्वम् इति नियमो नास्ति । सति सम्भवे चैत्रः तण्डुलं पचति, देवदत्तो ग्रामं गच्छति इत्यादिस्थलेषु यत्र प्रथमान्तपदं श्रुतं तत्रैव प्रथमा-

न्तार्थविशेष्यको बोधः। केवलं पचति इत्युक्ते तु आख्यातार्थमुख्यविशेष्यको बोधः। नञादिनिपातसमभिव्याप्यस्थलेऽपि तद्विशेष्यक-शाब्दबोधः। चैत्रेण सुप्यते, मैत्रेण स्थीयते इति भावाख्यातस्थले तु धात्वर्थमुख्यविशेष्यकं बोधमेव अङ्गीकुर्वन्ति नैयायिकाः। अतः तन्मतं स्वीयमनुभवमाश्रित्यैव तत्र प्रवृत्तम् न तत्र किञ्चित् प्रमाणमस्ति। प्रमाणं नाम तेषां प्रसिद्धं प्रमाणं, प्रमाणशास्त्रं तिष्ठतु। परन्तु गौतमस्य, भाष्यकारस्य, उद्योतकरस्य वचनानि न प्रदर्शयन्ति। न सन्त्येव। यदि सन्ति प्रदर्शयन्ति। परन्तु केवलं स्वीयम् अनुभवमात्रं प्रमाणीकुर्वन्तः नैयायिकाः सर्वत्रापि एवमेव निर्णेतुं प्रवर्तन्ते। परन्तु जैमिनिमतानुसारेण भावनामुख्य-विशेष्यकत्वम् शास्त्रसम्मतं, ऋषिसम्मतम्। भावनामुख्यविशेष्यकत्वं पाणिनिसम्मतं वार्तिककारसम्मतं भाष्यकारसम्मतं च। भावना प्रत्ययवाच्या इति मीमांसकाः, धातुवाच्या इति वैयाकरणाः। सकुटुम्बक-विषयक एषः। नैयायिकैस्तु द्वाभ्यां कलहः क्रियते एव। परन्तु नैयाकिमतं नावतिष्ठते।

Arindam: Two of the most important points that were made by the previous speaker are: one, he referred to Shuklaji's argument that the addition of the verb '*asti*' to '*parvato vahnimān*' inserts an extra element in the conclusion which is sought to be proved by the inference. The conclusion as expressed by '*parvato vahnimān*' which was sought to be proved was 'fire on the hill' but if we express the conclusion as '*parvato vahnimān asti*,' it turns into 'existence of a fiery hill'. To this he replied that this was not correct. What we want to prove is existence of fire on the hill and therefore we ought to say '*parvato vahnimān asti*'. This brings us closer to the predication issue. '*Asti*' according to him does not express existence of the fiery hill; it rather links fire with the hill. His contention is that it is not fire which is the *sādhya*. That was not what was to be inferred. The *Sādhya* was existence of fire on the hill, *vahni-sattā* on the hill, that was what was wanted to be proved; we can express this as '*parvate vahniḥ asti*' or '*parvato vahnimān asti*'. The form '*parvate vahniḥ asti*' will be the most suitable. This would, of course, mean the same thing as '*parvato vahnimān asti*'. This was the main point he made.

In addition to this point he made some general points, about *kriyā-mukhya-viśeṣatā*, *bhāvanā-mukhya-viśeṣatā* and *prathamānta-mukhya-viśeṣatā*. His further contention was that his view, which he strongly propounded, was supported by Pāṇini, Mahābhāṣya-kāra Patañjali, and Jaimini. There are also many *ācāryas* who

support it, the *sūtras* and many texts endorse it. The Naiyāyikas contend that *prathamānta-viśeṣya* is the main topic of a sentence. But they do not express a uniform view. Most often they make the object denoted by the principal noun the subject noun, *prathamānta-viśeṣya* in the sentence its main topic. But sometimes they also agree that it is the action denoted by the verb in the sentence that is the main topic. Then his general charge against the Naiyāyikas was that they do not follow their *sūtras* or any *śāstra*, they only appeal to their own intuitions and arguments; they accept whatever is *anubhava-siddha* (established on the basis of evidence). He seemed to deplore this. But many of us would, I think, welcome such an approach, even when we have a becoming reverence for tradition.

His further charge was that the Naiyāyikas have certain categories of their own with which they operate—the *padārthas*. Then they criticise others after forcing their views and statements into these categories. An example is handy with our discussion about fact. What is the *padārtha* which a *fact* is? Is it a *vastu*? We are all agreed that a fact cannot be named by a noun. So it cannot be included in the *padārtha* system. And then this is made the ground for refuting it. This is unfair, says Panditji. Your categories may not cohere with our categories and it would be wrong to assume that the former override the latter.

Pahi: Regarding the grammarians I would like to comment on the concept of *pratibandhakatā* and the misunderstanding which is likely to occur that this concept is equivalent to that of logical incompatibility. These two concepts are not identical or equivalent. The concept of *pratibandhakatā* plays a causal role: *abhāvabhūta-kāraṇa-pratiyogitvaṁ pratibandhakatvam*. Something whose absence is an essential condition for something else to come into existence. The प्रतिबन्धक is a hurdle or an obstacle in the way of something coming into existence. Consider the two sentences. (1) *Caitro gacchati* and (2) *Caitro na gacchati*; and also the pair: (i) *gamnānukūla-vartamāna-kālika-kṛtimān* Caitraḥ and (2) *gamanānukūla-vartamāna-kālika-Caitro na*. Take these two pairs of expressions. Now we will agree that if anyone has at any time a cognition expressed by the first member of any of these two pairs, he cannot at the same time have the cognition correspond-

ing to the second member of the other pair. But this is a genetic issue, or a causal issue. For, consider the following situation. There is Devadatta and another person Yajñadatta, both watching Caitra. Then it is possible for Devadatta to have a cognition to the effect that '*Caitro gacchati*' and for Yajñadatta to have a cognition to the effect that '*Caitro gamanānukūla-vartamāna-kālika-kṛtimān*'. Now if one of these cognitions is true the other must be false and thus they are logically incompatible. This is recognised by Naiyāyikas. But it is possible for them both to exist; one is not the *pratibandhaka* of the other. Thus the notion of *pratibandhakatva* is really a causal notion. It is only '*Caitro na gacchati*, which is the *pratibandhaka* of '*Caitro gacchati*' and vice versa. But this is only making a causal point. This will in no way concede the position that the nominalised import of a sentence, the *prātipadīkṛta vākya*, cannot bear the burden of a fact. The Naiyāyika does not say that the affirmative member from the first pair and the negative member from the second pair can both be true. He is merely saying that any person who has a cognition corresponding to the first member of a pair cannot have a cognition corresponding to the second member of the pair. So merely a causal point is being made. The logical point concerns *visaṁvāditva*. The question is: can there be an *ubhayālaṁbana-vṛtti* embracing both '*Caitro grāmaṁ gacchati*' and '*Caitro grāmakarmaka-vartamāna-kālika-gamanānukūla-vyāpāravān na*'. He will not accept this.

Bhatt: Regarding the *pratijñā vākya*, it is of a probable character and never of an assertive character, and therefore should be expressed as '*parvato vahnimān*' and not as '*parvato vahnimān' asti*'. At best we can express it as '*parvato vahnimān asti na vā*' in order to provide for its debatable character. But we cannot express it, as pointed out by the learned Śāstrī, '*parvato vahnimān asti*'. The insertion of '*asti*' not only brings in an additional element but also an undesirable element, which will result in the fallacy of *siddha-sādhanatā*. If we say '*parvato vahnimān asti*' then we are granting at the very beginning that which we want to prove. In order to obviate this fault we should never express the conclusion as '*parvato vahnimān asti*' but as '*parvato vahniman*'.

बदरीनाथशुक्लः—अहमिदं स्पष्टं कर्तुमिच्छामि यत् न्यायसिद्धान्तः सः न भवति यः किञ्चित् महता न्यायाचार्येण उक्तः। गौतमेन किमपि उक्तं, वात्स्यायनेन किमपि उक्तम् अतएव सः न्यायसिद्धान्तो न भवति। किन्तु यदि गौतमेन उक्तं, वात्स्यायनेन उक्तं युक्त्या तर्केण च समर्थितं भवति अतः सः न्यायसिद्धान्तः भवति। अतएव स्वयं वात्स्यायनेन उक्तं प्रत्यक्षागमाभ्यां ईक्षितस्य अन्वीक्षा, तया प्रवर्तते या विद्या सा आन्वीक्षिकी, अनुमानशास्त्रम्। केवलं प्रत्यक्षेण किमपि दृष्टम् अतएव सिद्धान्ततया तदङ्गीकार इति नास्ति। आगमेन किमपि कथितं अतएव तत् सिद्धान्ततया न अङ्गीकार्यम्। किन्तु, प्रत्यक्षेण दृष्टः, आगमेन श्रुतः, यदि अनुमानेन, युक्त्या, तर्केण, समर्थ्यते तद् एवः न्यायसिद्धान्तो भवति। अतएव उक्तं व्युत्पत्तिवादे गदाधरेण 'न हि कस्यचित् ग्रन्थकर्तुर्विपरीतेक्षणम् युक्तिबलात् वस्तुसिद्धौ बाधकम्।' अतएव यदा स्वयं भगवान् कृष्णः वदति, 'अहं सर्वस्य प्रभवो, अहं सर्वस्य कारम्', नैयायिकाः नेदं अङ्गीकुर्वन्ति। कुतः? ईश्वरः जगतः कथं कारणं स्यात्? ईश्वरत्वमेव कारणम्। ईश्वरत्वं नाम किम्? सर्वविषयक-अपरोक्षज्ञान-चिकीर्षाकृतिमत्त्वमेव ईश्वरत्वं; नान्यत्। यतः यः सर्वं जानाति, सर्वं चिकीर्षति, सर्वस्मै यतते अतः स ईश्वरः। कार्यं प्रति कर्ता न कारणं, किन्तु कृतिः कारणम्। यतो हि कार्यं प्रति यदि कर्ता कारणं भवेत् तर्हि कर्तरि कारणता स्यात्। कृतिः कारणतावच्छेदिका। कृतिः अनन्ता, अतएव कृतित्वेन सर्वासां कृतीनाम् अनुगमनं कृत्वा तदा सर्वासां कृतीनां कारणतावच्छेदकत्वं स्थापनीयं, तथा च कर्तुः कारणत्वे गौरवम्। अतएव कार्यं प्रति कर्ता न कारणम्। किन्तु कार्यं प्रति कृतिः कारणम्। यदि कृतिः कारणं तर्हि कारणतावच्छेदिका एका जातिः कृतित्वरूपा उक्ता भवेत्। तत् लाघवं भवति। अयमेव तर्कसङ्गतः न्यायसिद्धान्तः भवति यत् कर्ता न कारणम्, कृतिः कारणम्। ततः ईश्वरः न कारणम् किन्तु ईश्वरस्य या कृतिः, ईश्वरस्य या इच्छा, ईश्वरस्य यः प्रयत्नः सः कारणम्। कारणानां आश्रयतया तत्र कारणत्वव्यवहारः औपचारिकः। वस्तुतः ईश्वरः न कारणम्। ईश्वरः कारणतया अस्माकं न वन्द्यः, उपास्यः किन्तु जगतः कारणीभूतानां ज्ञान-इच्छा-कृतीनां आश्रयतया उपास्यः, वन्दनीयः तर्हि नैयायिकाः 'अहं सर्वस्य प्रभवः' इति कृष्णस्य उक्तिमपि नाङ्गीकुर्वन्ति, तर्कविरुद्धत्वात्। किन्तु ईश्वरस्य, कृष्णस्य कृतिः कारणम्, इच्छा कारणं।

तर्हि एतन्मया उच्यते यत् 'चैत्रः ग्रामं गच्छति' इति वाक्यजन्यः यः बोधः स एव 'चैत्रः ग्रामं न गच्छति' इति वाक्यार्थबोधं प्रति प्रतिबन्धकः। न तु चैत्रः ग्रामकर्मकसंयोगानुकूल-व्यापाराश्रयः इत्याकारकज्ञानं प्रति। पश्यताम्—तर्हि यन्मया केवलम् अस्मात् हेतोः न उच्यते यत् क्वापि न्यायग्रन्थे किञ्चित् न्यायाचार्यैः इदं कथितम्। अस्मात् कारणात् नैव उच्यते। किन्तु यथा मया उक्तं यत् युक्त्या, तर्केण च यत् समर्थयितुं शक्यते अस्माभिः स एव न्यायसिद्धान्तः भवति। तर्हि मया उच्यते, यत्

कथं केन आधारेण इदं मया उच्यते। सः आधारः दृश्यताम्। किं कस्य प्रतिवन्धकम् इत्यत्र किं बीजम्? बीजम् इदं यत् यद्वस्तु येन सम्बन्धेन यत्र तिष्ठति तत्र तेन सम्बन्धेन तद्वस्तुनः अभावः न तिष्ठति। इदं सर्वसम्मतम्। इत्यत्र कस्यापि विवादो नास्ति। न केवलम् एतावत्। यद्वस्तु यत्र येन रूपेण येन सम्बन्धेन तिष्ठति, तत्र तद्वस्तुनः अभावः तेन रूपेण तेन सम्बन्धेन न तिष्ठति। अतएव इत्थं भवति यत् यद्यपि वह्नेः आर्द्रेन्धनस्य यः संयोग तत्संयोगजन्यं द्रव्यं धूम एव, न अन्यद्रव्यम्। परन्तु पर्वते वह्निः नास्ति इति बुद्धिः पर्वते वह्नि-आर्द्रेन्धनसंयोगजन्यं द्रव्यं अस्ति इति बुद्धिं प्रति न प्रतिवन्धिका। यद्यपि वह्नि-आर्द्रेन्धनसंयोगजन्यं द्रव्यं धूम एव। अथ च पर्वते धूमो नास्ति इति बुद्धिः पर्वते धूमस्य अभावमेव विषयीकरोति, परन्तु रूपमन्यत्। पर्वते धूमः नास्ति इति बुद्धिः धूमत्वेन धूमस्य अभावं विषयीकरोति। पर्वते वह्नि-आर्द्रेन्धनसंयोगजन्यं द्रव्यम् इति बुद्धिः धूमं वह्नि-आर्द्रेन्धनसंयोगजन्य-द्रव्यत्वेन विषयीकरोति। तर्हि यो मनुष्यः धूमं धूमत्वेन जानाति, धूमः वह्नि-आर्द्रेन्धनसंयोगजन्यं द्रव्यं इति न जानाति, तं प्रति पर्वते धूमो नास्ति इति निश्चयः, पर्वते वह्नि-आर्द्रेन्धनसंयोगजन्यं द्रव्यम् अस्ति इति बुद्धिं प्रति न प्रतिबन्धको भविष्यति। सम्यग्वा? इदमायातम् यत् यत्र येन सम्बन्धेन यद्वस्तु येन रूपेण तिष्ठति तत्र तद्वस्तुनः अभावः तेन सम्बन्धेन तेन रूपेण न भवति। अतएव तत्र तत्सम्बन्धेन तद्वस्तु-बुद्धौ तत्तत्सम्बन्धावच्छिन्न-प्रतियोगिताक-तत्तद्रूपावच्छिन्नप्रतियोगिताक-तद्वस्तु-अभावनिश्चयः प्रतिबन्धकः। इदमेव प्रतिबन्धकतायाः बीजं वर्तते। इदानीं दृश्यताम्, 'चैत्रः ग्रामं गच्छति' इति वाक्यं वर्तते। अस्माद्वाक्यात् कीदृशो बोधो जायते। तत्र ग्रामपदं नामपदं, गम्‌धातुः, तिङ्पदम्, एतावन्ति पदानि सन्ति। अत्र ग्रामशब्द-वाच्य-ग्रामस्य अम्-पदार्थे संयोगेन अन्वयः। तर्हि ग्रामम् इत्यस्य अर्थः भवति ग्राम-निष्ठः संयोगः। तत्संयोगस्य गम्-धात्वर्थे व्यापारे अन्वयः, जनकत्वसम्बन्धेन अनुकूलत्वेन सम्बन्धेन वा। तद्यथा भवति, ग्रामनिष्ठसंयोगस्य जनकः यः व्यापारः, तिङः कृतिः वा अर्थः आश्रयत्वं वा अर्थः। तद् यदि आश्रयत्वम् अर्थः तर्हि तस्मिन् अन्वयो भवति व्यापारस्य। व्यापारनिरूपिताश्रयता। आश्रयतायाः अन्वयो भवति चैत्रे। तर्हि 'चैत्रः ग्रामं गच्छति' इत्यस्य वाक्यस्य अर्थः भवति 'चैत्रः ग्रामनिष्ठसंयोग-जनकव्यापारनिरूपिताश्रयतावान्'। वस्तुतः, अयं शब्दः तस्य बोधस्य न सत्यः परिचायकः। परन्तु यथा भागवते यत् प्रेम वर्तते तस्य प्रेम्णः वर्णनभाषा काम-भाषातः, कामवर्णनभाषातः भिन्ना इदानीं भवति न वा? अतएव एवं भवति सर्वत्र यत् ईश्वरस्य प्रेम वर्ण्यते भक्तनिष्ठम् ईश्वरविषयकं प्रेम वर्ण्यते तदपि कामवर्णन-भाषया वर्ण्यते, वैदुष्यात्। अतएव बहवः आक्षिपन्ति भागवतस्य दशमस्कन्धस्य रासपञ्चाध्यायी तत्र आक्षेपं कुर्वन्ति—'कामः वर्णितः अत्रभवता। परन्तु इदं ते न वदन्ति यत् वस्तुतः प्रेमवर्णनस्य भाषा कामवर्णनभाषातः भिन्ना इदानीं यावत् जगति

नोद्भूता न प्रकटिता अतएव वैदुष्येन कामवर्णनभाषया भगवत्प्रेमभाषा वर्णनीया भवति तथैव वस्तुगत्या 'चैत्रः ग्रामं गच्छति' इति वाक्यप्रतिपाद्यस्य अर्थस्य कथनं तु पर्यायशब्दान्तरेण कर्तुं शक्यते। चैत्रः ग्रामं गच्छति इत्यस्य को अर्थः? चैत्रः ग्रामं प्रयाति––अनेन वाक्येन अर्थस्य कथनं कर्तुं शक्यते। चैत्रः ग्रामनिष्ठसंयोगजनक-व्यापाराश्रयः इति वाक्यं वस्तुतः न कस्यापि परिचायकम्। यतो हि, अत्र केचन नवीनाः विषयाः प्रविष्टाः। यथा यदि उच्यते, 'चैत्रः ग्रामनिष्ठसंयोगजनक-व्यापार-निरूपिताश्रयतावान्' तर्हि अत्र संयोगः साक्षात् शब्देन उपात्तः; तर्हि साक्षात् शब्देन योऽर्थ उपात्तो भवति सः सम्बन्धो न भवति इति हि न्यायसिद्धान्तः, यथा 'नीलो घटः' इत्यत्र नीलपदं नीलम् उपस्थापयति घटपदं घटमुपस्थापयति, अभेदः न उपस्थाप्यते, न नीलपदेन न घटपदेन। अतएव अभेदः संसर्गो भवति। तर्हि यदि उच्यते 'ग्रामनिष्ठसंयोगजनकव्यापारः' तर्हि संयोगः संयोगपदेन उपस्थापितः, व्यापारः व्यापारपदेन उपस्थापितः अतएव तत्र संयोगः, संसर्गो न भविष्यति। संयोगस्तु 'अम्' पदेन उपस्थापित एव। चैत्रः ग्रामं गच्छति इत्यत्र चैत्रीयसंयोग इत्युक्ते संयोगः संयोगपदेन उपास्थाप्यते।

चैत्रवृत्तिसंयोगजनकव्यापारनिरूपिताश्रयतावान् इति यदि उच्यते तर्हि वृत्तित्वमेव उक्तम्, तत् शब्देन उपस्थापितम्––चैत्रवृत्तिसंयोग इति। यदा चैत्र इत्युच्यते तदा न हि वृत्त्युपस्थापितं किञ्चित् पदेन। अम् पदेन संयोग उपस्थाप्यते, ग्रामपदेन ग्रामः उपस्थाप्यते; तर्हि संयोगे ग्रामपदस्य वृत्तित्वं यः सम्बन्धः सः तु वाक्यसामर्थ्येन भासते न तु पदमहिम्ना भासते। परन्तु यदि उक्तं चैत्र-वृत्ति-संयोगः तर्हि वृत्तिशब्दः उपात्तः। तद् वृत्तिशब्देन यदा वृत्तित्वम् उपात्तं सः वृत्तिसम्बन्धो न भविष्यति। अतएव चैत्रवृत्तिसंयोगो ग्रामवृत्तिसंयोगः च यद्उभयोः वृत्तयोः अर्थः भिन्नो भवति। अतएव मया उच्यते यत् 'चैत्रः ग्रामं गच्छति' इति वाक्यजन्यः बोधः येन सम्बन्धेन यत्र यम् अर्थम् अवगाहते न तेन सम्बन्धेन तस्य अभावम्। चैत्रः न ग्रामसंयोगजनकव्यापाराश्रयः इति शब्दः उपस्थापयति, किन्तु 'चैत्रः न ग्रामं गच्छति' इति वाक्यम् उपस्थापयति। चैत्रः ग्रामं गच्छति इत्यत्र केवलं 'न' पदं सन्निविष्टम्। अतएव चैत्रः ग्रामं गच्छति इत्यस्य यः अर्थः आसीत् तस्य एव निषेधः तत्र प्रविष्टेन 'नञ्' पदेन क्रियते। परन्तु यदि उच्यते चैत्रः न ग्रामनिष्ठसंयोगजनकव्यापाराश्रयः तदा तु 'नञ्'पदेन ग्रामं गच्छति इति शब्देन उपस्थापितस्य अर्थस्य निषेधः क्रियते। किन्तु ग्रामवृत्तिसंयोगजनकव्यापाराश्रयत्वरूपस्य तेन वृत्तिशब्देन उपस्थापितस्य अर्थस्य निषेधः नैव भवति। अतएव प्रतिबन्धकतायाः सिद्धौ यत् बीजं वर्तते तत् बीजम् अत्र न संघटते। अतएव उच्यते यत् 'चैत्रः ग्रामं गच्छति' इति वाक्यजन्यबुद्धौ 'चैत्रो न ग्रामं गच्छति' इति वाक्यजन्यबुद्धिरेव प्रतिबन्धिका; न तु 'चैत्रः न ग्रामवृत्तिसंयोगजनकव्यापारनिरूपिताश्रयतावान्' इति बोधः प्रतिन्बन्धकः। अतएव

उच्यते, यत् चैत्रः ग्रामं गच्छति इति वाक्यार्थः अन्यः। 'चैत्रः ग्रामनिष्ठसंयोग-जनकव्यापारनिरूपिताश्रयतावान्'—अस्य वाक्यस्य अर्थः अन्यः।

एतद्विषये इदम् अन्यत् कथनं वर्तते। एकः प्रश्नः वर्तते यत् 'पर्वतो वह्निमान्' इत्यत्र 'पर्वतो वह्निमान् अस्ति' इत्येव प्रतिज्ञावाक्यम्। तत्र न वह्निः विधेयः किन्तु वह्निसत्ता विधेया भवति। तत्र इदं विचारणीयं यदि आधुनिकाः 'सर्वं वाक्यं क्रियापदघटितं वर्तते' इति सिद्धान्तवादिनः, तेषाम् अभिप्रायः एव भवति यत् तिङन्त-पदेन यः अर्थः उपस्थाप्यते स एव अर्थः विधेयः भवति। क्रियापदं विधायकं भवति। विधानं क्रियापदेन भवति; तिङन्तपदस्य योऽर्थः स एव विधेयो भवति—इति तेषाम्, आशयः। तर्हि यदि उच्यते यत् पर्वतो वह्निमान् अस्ति तर्हि अत्र तिङन्तपदम् अस्तिपदम् इति अथवा वह्निमान् अस्तीति पदम्। न हि वह्निमान् अस्ति इति क्रियापदम्, क्रियापदं तु केवलम् अस्तिपदम्। वह्निमान् अस्ति इति एकक्रियापदम् इति न कोऽपि आधुनिकोऽपि वदति ह। प्राचीनोऽपि विद्वान् वदति—अस्ति इति क्रियापदम्। अतः अस्ति इति यदि क्रियापदम्, अथ च तिङन्तपदार्थस्य अर्थः विधेयो भवति तर्हि 'अस्ति' पदार्थस्य अस्तित्वस्य विधेयता प्राप्नोति, न तु वह्निमत अस्तित्वस्य वियता प्राप्नोति अतः वह्निसत्ता अत्र विधेया इति न वक्तुं पार्यते, किन्तु वह्निः एव विधेयः। 'मतुप्'-प्रत्ययो यो वर्तते सः वह्निसत्ताम् अवद्योतयति। यतो हि पर्वतः उद्देश्यः, वह्निः विधेयः इति। यदि अन्यत् प्रतिपादयिषितं भवेत् तर्हि शब्दो अन्यो भवेत्। यत् मया उक्तं भगवत्प्रेमभाषायाः वर्णनस्य का भाषा भवेत् कामभाषां विहाय? तथैव पर्वत उद्देश्यः, वह्निः विधयः —अयम् अंशः यदि शब्देन प्रकाशनीयो भवेत् तर्हि पर्वतो वह्निमान् इति शब्दं विहाय कोऽन्यो शब्दो भवितुमर्हति? अत एव वैदुष्यात् पर्वतो वह्निमान् इति शब्देन पर्वतस्य उद्देश्यता, वह्नेः विधेयता सूच्यते। वस्तुतः 'पर्वतो वह्निमान्' इति शब्दस्य अर्थः गृह्यते तर्हि तदनुसारेण न वक्तुं शक्यते यत् वह्निः विधेयः, यतो हि वह्निमान् इति शब्दस्य अर्थो भविष्यति वह्निसंयोगः। तर्हि वह्निसंयोग एव विधयतां प्राप्नोति, परन्तु सः अनिष्टः। अत्र तु वह्निसत्ता न विधेया, किन्तु वह्निः विधेयः।

किञ्च, अन्यत् किं पृष्टमासीत्? एकः महाशयः वर्तते, तस्य असन्तोषः वर्तते। तेन पञ्चहेतूनां प्रयोगाः कृताः। तद्विषये न केनापि उक्तम्। सः महाशयः प्रार्थ्यते यः पञ्च-प्रयोगान् अत्र उल्लिखेत्।

पण्डितवर्य-श्रीनिवासशास्त्रिमहोदयैः मध्याह्नात् पूर्वं एका चर्चा कृता। या चर्चा, मन्ये, सर्वेषां प्रिया भवितुमर्हति। भवतां प्रिया चर्चा सर्वेषां प्रिया भवितुम् अर्हति। भवद्भिः उक्तम्, क्वचिन्नागेशेन उक्तं वर्तते यत् प्रकारता संसर्गतानिरूपिता भवति। सामान्यतः तु इयं सिद्धिः यत् प्रकारता विशेष्यतानिरूपिता भवति, परन्तु तेन उक्तं

क्वचित् प्रकारता संसर्गतानिरूपिता भवति। तर्हि कया रीत्या इदमुच्यते? को वा अस्य अभिप्रायः अस्मिन् प्रसङ्गे इदं पृच्छामि यत् प्रतिबन्ध्य-प्रतिबन्धकभाव-समर्थने एतज्ज्ञानमावश्यकं भवति। तत् श्रूयताम्—यथा इदं ज्ञानं वर्तते—भूतले घटवत्। अस्मिन् ज्ञाने मुख्यतया त्रयो विषयाः, एकं—भूतलम्, अपरो घटः, तृतीयः भूतलघटयोः संयोगः। भूतलं विशेष्यम् अतः भूतले विशेष्यता, घटः विशेषणं अर्थात् प्रकारीभूतः अतएव घटे प्रकारता; द्वयोः यः संयोगः मध्यस्थितः तत्र सम्बन्धता अथवा संसर्गता। तर्हि भूतले विशेष्यता, घटे प्रकारता, मध्ये संसर्गता वर्तते। अस्य ज्ञानस्य परिचयो दातुं काम्यते तर्हि कया रीत्या परिचयो दातुं शक्यते? इयमेका रीतिः यत् 'भूतलनिष्ठविशेष्यतानिरूपित-संयोगनिष्ठसंसर्गतानिरूपित-घटनिष्ठप्रकार-ताशालि ज्ञानम्' अनया रीत्या वक्तुं शक्यते। अथवा 'भूतलनिष्ठविशेष्यतानिरू-पित-घटनिष्ठप्रकारतानिरूपित-संयोगनिष्ठसंसर्गताशालि ज्ञानम्' अनया रीत्या वक्तुं शक्यते। तरन्तु यदि अनया रीत्या उच्यते यत् भूतलनिष्ठविशेष्यतानिरूपित-घटनिष्ठप्रकारतानिरूपित-संयोगनिष्ठसंसर्गता तर्हि संयोगः अन्ते निक्षिप्तो भवति। स्थितिस्तु एवं वर्तते यत् संयोगः भूतलघटयोः मध्यगतः, परन्तु उल्लिखितरीत्या यदि ज्ञानस्य परिचयो दीयते तर्हि संसर्गता अन्ते निक्षिप्ता भवति यत् वस्तुस्थितेः विरोधेन भवति। यतः संयोगस्तु द्वयोः मध्यगतः, अतएव संयोगनिष्ठा या विषयता तस्याः विषयतायाः भूतलनिष्ठा या विषयता घटनिष्ठा या विषयता तयोः मध्य-गततयैव परिचयदानं न्याय्यम्। अतः इदमेव न्याय्यं भविष्यति यत् भूतलनिष्ठा विशेष्यतानिरूपित-संयोगनिष्ठसंसर्गतानिरूपित-घटनिष्ठप्रकारताशालि ज्ञानम्।

अनया रीत्या तैः उच्यते यत् प्रकारता संसर्गतानिरूपिता भवति। अस्य अयमर्थः यत् प्रकारतायाः विशेष्यतानिरूपितत्वं न साक्षात्, किन्तु संसर्गद्वारा वर्तते। यदि भूतलघटयोः संसर्गः न स्यात् तर्हि भूतलघटयोः ज्ञानविषयतयोः निरूप्य-निरूपकभावः न भवितुम् अर्हति। तयोः निरूप्य-निरूपक-भावस्य बीजं संसर्गभानम्। अतएव प्रकारतायां संसर्गता-निरूपितत्वस्वीकारम् अन्तरा प्रकारतायां भूतलनिष्ठविशेष्यता-निरूपितत्वस्य समर्थनं नैव कर्तुं शक्यते।

अन्यत् श्रूयताम्—इदानीं प्रतिबन्ध्य-प्रतिबन्धक-भावविषये श्रूयताम्। इत्थं न कथं उच्येत यत् घटनिष्ठप्रकारतानिरूपित-संयोगनिष्ठसंसर्गतानिरूपित-भूतल-निष्ठविशेष्यताशालि ज्ञानम्? संयोगस्य मध्यगतता रक्षिता भवति अनया रीत्या। तर्हि यदा अनया रीत्या ज्ञानस्य परिचयः दीयते तदा प्रकारतायां संसर्गतानिरूपितत्वं न आयातम्। विशेष्यतायां संसर्गतानिरूपितत्वं गच्छति। तर्हि कुतो नागेशस्य प्रकारतामात्रस्य संसर्गतानिरूपितत्व-कथनम्—इयं जिज्ञासा उदेष्यति। तद्विषये इदमुच्यते—तत्र अवश्यं प्रतिबन्ध्य-प्रतिबन्धकभावः उपयोगी। केचित् जानन्ति यत् घटः समवाय-सम्बन्धेन वस्तुसामान्याभाववान्। परन्तु यदि इयं बुद्धिः स्यात् यत्

'घटः समवायेन पटवान्,' 'घटः समवायेन रूपवान्' अथवा 'घटः समवायेन स्पर्शवान्', तर्हि समवायेन वस्तुसामान्याभाववान् इति बुद्धिः कथं जायेत्? अतः घटः समवायेन वस्तुसामान्याभाववान् इति बुद्धिं प्रति 'घटः पटवान्,' 'घटः रूपवान,' 'घटः स्पर्शवान्' इत्यादयः सर्वा बुद्धयः प्रतिबन्धिका भविष्यन्ति। यतो हि वस्तुसामान्याभाववान् इति बोधे किमपि वस्तु नास्ति इति ज्ञायते, तर्हि कस्यापि एकस्य वस्तुनः यदि निश्चयो भवति तर्हि घटे वस्तुसामान्याभावस्य बुद्धिः नैव भविष्यति। तर्हि कथं प्रतिबन्ध्य-प्रतिबन्धकभावः कल्पिष्यते? यदि प्रकारतायाः एव संसर्गतानिरूपितत्वम् अङ्गीक्रियते तर्हि इदं वक्तव्यं भविष्यति यत् समवायनिष्ठ-संसर्गतानिरूपित-घटनिष्ठ-विशेष्यता-निश्चयः प्रतिवन्धकः। तर्हि, घटः समवायेन पटवान्, एषोऽपि निश्चयः समवायनिष्ठसंसर्गतानिरूपित-घटनिष्ठविशेष्यतानिश्चयः। घटः समवायेन रूपवान् अयमपि निश्चयः तथैव। घटः समवायेन स्पर्शवान् एषोऽपि निश्चयः तथा। तर्हि इमे सर्वे ये निश्चयाः वर्तन्ते तेषां सर्वेषां प्रतिबन्धकत्वं समवायनिष्ठसंसर्गतानिरूपित-घटनिष्ठ-विशेष्यताशालित्वेन वक्तव्यं भवति। अतएव पृष्टम् एतत् यत् यदि विशेष्यतायाः संसर्गतानिरूपितत्वम् अङ्गीक्रियते तर्हि इत्थं वक्तव्यं भविष्यति यत् घटः वस्तुसामान्याभाववान् इति बुद्धिं प्रति समवायनिष्ठ-संसर्गतानिरूपित-घट-निष्ठविशेष्यतानिश्चयः प्रतिवन्धकः। प्रकारतायाः नामोल्लेखः कर्तव्यो न भविष्यति। यदि विशेष्यतायाः प्रकारतानिरूपितत्वं मन्यते तर्हि समवायनिष्ठ-प्रकारतानिरूपित-घटनिष्ठविशेष्यता-निश्चयः। प्रकारतायाः उल्लेखः न कार्यः। यतो हि एते सर्वनिश्चयाः समवायनिष्ठप्रकारतानिरूपितघटनिष्ठविशेष्यताशालिनः। तर्हि प्रकारतायाः प्रतिबन्धकतावच्छेदककोटौ प्रवेशो न भवति इति लाघवं भवति यदि विशेष्यतायाः संसर्गतानिरूपितत्वम् अङ्गीक्रियते तदा। अतः विशेष्यतायाः संसर्गतानिरूपितत्वम् आवश्यकम्।

इदानीं अन्या बुद्धिः दृश्यताम्। घटः संयोगेन अवृत्तिः—इयम् एका बुद्धिः। तर्हि संयोगेन घटः अवृत्तिः इति बुद्धिं प्रति संयोगेन घटवत् इति निश्चयः प्रतिबन्धकः। यदि घटस्य संयोगनिश्चयः कुत्रापि वर्तेत तर्हि घटः संयोगेन अवृत्तिः इति बुद्धिः न भवितुमर्हति। अतः स निश्चयः प्रतिबन्धकः भविष्यति। तर्हि यदि विशेष्यताया एव संसर्गतानिरूपितत्वम् अङ्गीक्रियते, प्रकारतायाः न अङ्गीक्रियते तर्हि कया रीत्या प्रतिबन्ध्य-प्रतिबन्धकभावः वर्ण्यते?

सूर्यनारायणशास्त्री—संसर्गमन्तरा साक्षात् घटस्य विशेष्यत्वं नैव सम्भवति।

बदरीनाथशुक्लः—तत्तु मया साधितमेव। इदानीं, विशेष्यताया अपि संसर्गता-निरूपितत्वं, प्रकारताया अपि संसर्गतानिरूपितत्वं—उभयं स्वीकार्यम् इति साध्यते।

यतो हि एतत्साधनमन्तरा प्रतिबन्ध्य-प्रतिबन्धकभावः लाघव-गौरवविचारपूर्वकं उपन्यसितुं न शक्यते। विशेष्यतायाः संसर्गतानिरूपितत्वम् अङ्गीकार्यम् इत्येतस्मिन् अर्थे युक्तिः दत्ता यत् घटे समवायेन वस्तुसामान्याभावं प्रति घट कस्यचित् समवायेन निश्चयः प्रतिबन्धकः। तेषां निश्चयानां प्रतिबन्धकत्वे यथा लाघवं स्यात् तदर्थं विशेष्यतायाः ससर्गतानिरूपितत्वं अङ्गीकार्यम्।अनयैव रीत्या प्रकारताया अपि संसर्गतानिरूपितत्वम् अङ्गीकार्यम्। घटः संयोगेन अवृत्तिः इति बुद्धिं प्रति कुत्रापि जायमानस्य घटवृत्तिनिश्चयस्य प्रतिबन्धकतोपपत्तेः। अतः प्रकारताया अपि संसर्गतानिरूपितत्वं, विशेष्यताया अपि संसर्गतानिरूपितत्वम्। अस्य संसर्गतानिरूपितत्वमन्तरा विशेष्यतायाः प्रकारतानिरूपितत्वं, प्रकारतायाः विशेष्यनिरूपितत्वं नोपपद्यते, अतएव नागेशेन तत्र तथा उक्तम्।

अरिन्दमः—विनिगमकं किम् ?

बदरीनाथशुक्लः—विनिगमना तु उक्ता एव। विनिगमनयैव विशेष्यतायाः अपि संसर्गतानिरूपितत्वं प्रकारतायाः अपि संसर्गतानिरूपितत्वम्।

Arindam: Shastriji has made three points. The first point, very politely and quietly made by him, was in reply to the charge which was levelled with some fury against the Naiyāyikas. He asserts that the Naiyāyikas are not ashamed to admit that they do not take a view to be sacrosanct merely because it was propounded by ancient texts or the founders or *ācaryās* of Nyāya. The characteristic of the Nyāya school which is called *ānvīkṣikī* is that what is perceived by the senses and what is received from (heard from) the texts and authorities are accepted only if they stand up to the test of reason. Naiyāyikas examine both the data of perception and the testimony of texts and authorities by agruments and accept only that part which satisfies the test of reason. He mentions as an example the statement of Lord Kṛṣṇa made in the Gītā, where he says: I am the cause of the world. Shastriji says, with due deference to the Lord, that the Naiyāyikas refuse to admit this as true. For, God cannot be the cause of the world because of a technical reason, even if he has made the world. If someone makes something, he himself cannot be the cause of it. The technical reason for this, which I will try to explain, is that for every cause there should be a limitor of the causehood, *kāraṇātāvacchedaka*. And then the action (*kṛti*) of the *kartā*, by virtue of which attri-

bute or characteristic he becomes the *kartā*, will be the limitor of the causehood (*kāraṇatāvacchedaka*). But then actions are different on different occasions. So if we make action the limitor of causehood then we have also to admit action-ness (*kṛtitva*) as a constituent of the limitor of causehood; the limitor of causehood will be a possessor of an instance of action-ness'. Whereas if we make action the cause, the limitor of causehood will be merely an instance of action-ness'. Thus we will have a more parsimonious definition of cause. By weight of this argument, Lord Kṛṣṇa's statement that he is the cause of the world is rejected. It is never a person, but some action which is the cause of anything.

Then he passed on to the question why he said that the cognition expressed by the sentence '*Devadatto grāmaṁ gacchati*' is not contradicted by the cognition expressed by the nominalised expression '*grāma-karmaka-varttamānakālika-gamanānukūla-kṛtimān Devadatta na*'. We will refer to these two sorts of cognitions respectively as sentence-form cognition and nominalised-form cognition. He claimed that his statement that the former cognition was not contradicted by the latter was not derived from any text or authority, but that he had his own reason for advancing this view which is as follows. I think that the reason he gives brings us right to the centre of the issue we are discussing and has a reference to the question of the intensionality of cognition. His view is as follows: we might ask the question what situation are we describing or stating to hold when we say '*Devadatto grāmaṁ gacchati*,' and the answer to this question is given by the Naiyāyika by resorting to the nominalised form. Then the question arises that if this is so why do we not also admit that the sentence-form cognition is equivalent to the nominalised-form cognition so that the former would conflict with the negation of the latter. Shuklaji's answer to this question is that sometimes we use language to say something because there is no other language available to perform the job. He gives the example of what happens in the religious context. There the love of men for God is expressed in erotic language, although the kind of love that is being expressed is radically different from ordinary erotic love. This happens because there is no other language available for describing this love except the erotic language. But this should not lead us to believe that the love which is being described is the same as erotic love. Similarly when we

are asked what the situation is which is described by '*Devadatto grāmaṁ gacchati*,' we use the nominalised expression. But this does not mean that the cognition corresponding to the nominalised form is identical with or equivalent to the cognition corresponding to the sentence form containing a finite verb.

Then he gives a neat formulation of the *pratibandhya-pratibandhaka-bhāva*. He says that at the ontic level before we come to a cognition we have forms of incompatibility—if something has a certain property it cannot at the same time not have that property —the absence of that property cannot characterise the thing at the same time. He gives the example of fire and smoke. If a hill has fire on it which actually has been produced by lighting wet fuel that fire will be smoky. But to say that fire is smoky and to say that the fuel pertaining to the fire is wet is not to say the same thing. So if someone has the cognition that there is smoke on the hill then this cognition will not necessarily be *pratibandhaka* of the cognition that there is no wet fuel on the hill (by lighting which the smoke associated with the fire has been produced). This is so because he may not know that it is only from the lighting of wet fuel that smoke results. Unless this knowledge is there the cognition there is smoke on the hill will not be *pratibandhaka* of the knowledge that there is no wet fuel on the hill. He made the crucial point that to know that there is smoke on the hill, is *not* to know that there is wet fuel on the hill; although whatever has a fire produced by lighting wet fuel has smoke on it. This point has some connection with the Fregean distinction between sense and reference. Now this distinction can be applied to the pair of cognitions represented by '*Devadattah grāmaṁ gacchati*' and '*grāma-karmaka-kṛtimān Devadattaḥ*'. The negation of one of this pair will not be the *pratibandhaka* of the other.

He went deeper. He made the point that the cognition corresponding to the sentence '*Devadattaḥ grāmaṁ gacchati*' is analysed in the form of the nominalised phrase. But if we ask what is the cognition represented by the nominalised phrase which gives the analysis of the (first) cognition, then we have to say that it is a different, a 'new' (navam) cognition. Because it contains some different elements, (he used the word 'new)', for example '*vṛttitā*'. The word '*grāmam*' in the original, ordinary language sentence '*Devadatto grāmaṁ gacchati*' contains the element '*am*' which

stands for *grāma-vṛtti-saṁyoga*. But if I say '*grāma-vṛtti-saṁyoga*' it will stand for something else, because the *pratyaya* '*am*' does not contain the word '*vṛtti*' which is a part of the expression '*grāma-vṛtti-saṁyoga*'. According to Nyāya if a phrase contains a word which another phrase does not contain then the denotatum of the former will be to that extent different from that of the latter. I do not know whether he wants to assert exactly this, or whether he would want to say merely that the cognitions associated with the two phrases would be different. Possibly he would want to say that the denotata of the two phrases are the same; because the objective situations, which render them true, are the same; but the cognitions are certainly different. Therefore, one cognition will not be the *pratibandhaka* of the negation of the other. Of course, the negation of the cognition corresponding to '*grāmakaramaka-kṛtimān Devadattaḥ*' does not directly negate the cognition corresponding to '*Devadatto grāmaṁ gacchati*' but what we have to say is that the cognition does not contradict, is not *pratibandhaka* of the negation of the cognition in which the first cognition is analysed. This was his second point which I think deserves a lot of careful consideration.

His third point briefly is this: it is regarding the status of '*asti*' in the sentence '*Parvato vahnimān asti*'. His contention is that no one of any persuasion will say that in this sentence '*vahnimān asti*' is the verb; the verb here can only be '*asti*' and that stands for existence. So it would be misleading to say that '*parvato vahnimān asti*' expressed the existence of fire on the hill. And if we want to say only this, only that the fiery hill exists, then we do not have to use '*asti*' in addition to saying '*Parvato vahnimān*' because this phrase expresses it.

बदरीनाथशुक्लः—घटः समवायेन वस्तुसामान्याभाववान् (the jar has nothing by the relation of inference) इति ज्ञानं प्रति समवायसम्बन्धेन घटः रूपवान् इति ज्ञानं प्रतिबन्धकम्। समवायेन घटः स्पर्शवान्। कस्यापि वस्तुनः समवायेन यदि ज्ञानं भविष्यति तर्हि तत् प्रतिबन्धकं भविष्यति। तर्हि सर्वेषां एतेषां ज्ञानानां प्रतिबन्धकत्वं वक्तव्यं समवायेन वस्तुसामान्याभाववान् इति बुद्धिं प्रति। तर्हि केन रूपेण प्रतिबन्धकत्वं वक्तव्यम्? इदमेव वक्तव्यं भविष्यति यत् समवायनिष्ठसंसर्गता-निरूपितघटनिष्ठविशेष्यताक-ज्ञानं प्रतिबन्धकम्। वस्तूनां नाम न ग्रहीतव्यम्, यतो

हि कस्यापि वस्तुनः ज्ञानं प्रतिबन्धकं भविष्यति; सामान्यतः समवायनिष्ठसंसर्गता-निरूपित इत्यादिः। तर्हि लाघवं भविष्यति यदि विशेष्यतायां संसर्गतानिरूपितत्वं अङ्गीक्रियते तदा। यदि न अङ्गीक्रियते तदा तु समावायनिष्ठसंसर्गतानिरूपित-प्रकारतानिरूपितघटनिष्ठविशेष्यताज्ञानं प्रतिबन्धकम् इत्यमेव वक्तव्यं भवति। यतो हि विशेष्यता तु न संसर्गतानिरूपिता अङ्गीक्रियते, प्रकारता एव तथा अङ्गीक्रियते। तर्हि प्रकारविशेषस्य नामोल्लेखः न क्रियताम्।

घटो अवृत्तिः (the jar is no where) इति बुद्धि प्रति यत्र कुत्रापि घटस्य ज्ञानं प्रतिबन्धकम्। भूतलं घटवत्, पर्वतः घटवान् एवं किमपि ज्ञानम्।

Arindam: Now we are in quite deep waters really. Badarīnāthajī says that there are three alternative ways in which one can give an analysis of the cognition that '*b*' is in '*a*' by the relation '*R*'. The sentence expressing it is 'a*R*b'. The first possible analysis is that the predicatehood of 'b' determines a particular kind of the relationhood of *R* which in turn determines the subjecthood of 'a'. This is one interpretation of 'a*R*b'. Here the *subjecthood* of 'a' is the first topic; it is mentioned at the end. And the sentence is taken to assert that it is determined by the relation '*R*' which itself is determined by the predicate 'b'. The second alternative takes the opposite direction. It interprets the sentence as asserting that the subjecthood of 'a' determines the relation '*R*' which in turn determines the predicatehood of 'b'. The third alternative is that the subjecthood of 'a' determines the predicatehood of 'b' and this determines the relation '*R*'. The analysis of the sentence that we give will be determined by what is mentioned at the end by the expression (in Sanskrit) which we use for giving the analysis; that becomes the main topic. Now what Badarīnāthajī feels is that somehow western logicians treat the relation as the main topic, the chief thing. And he rejects the primacy of this analysis. He advances three reasons against it.

His point is that it is impossible to give up the first analysis in certain cases; and equally it is impossible to give up the second analysis in the remaining cases. So we have either to have the subjecthood or the predicatehood of the property as the main topic in all possible cases, and we can never have the relation as the main topic.

Guest: Never or not always?

(Arindam Continues): Well, never. Because the cases in which we need to treat the predicatehood of a property as the main topic and the cases in which we need to treat the subjecthood as the main topic, are not merely mutually exclusive, but also collectively exhaustive. So there is no scope for having the third analysis as primary. The argument that is advanced in support of this view is based on *pratibandhakapratibandhyabhāva*, on what forms of cognition are incompatible with other forms of cognition. Its main point is that we have to have the first or the second kind of analysis in which either the subjecthood or the predicatehood is, respectively, the main topic of the sentence with the relation (as determined by the subjecthood of the subject or the predicatehood of the predicate and not itself determining either) being in the middle. Consider the cognition that there is no object, *vastu*, entity in the jar by way of the relation of inherence (*samavāya*). This ought to be contradicted by the cognition that there is colour in the jar by relation of inherence, because colour is something, an entity.

बदरीनाथशुक्लः—समवायसम्बन्धेन किमपि वस्तु कुत्रापि नास्ति इति बुद्धिं प्रति कीदृशं ज्ञानं प्रतिबन्धकम् इति विचारणीयम्। तर्हि समवाय-सम्बन्धे अमुकं वस्तु अमुकत्र वर्तते, तत्र एवं वक्तुं शक्यते यत् समवायनिष्ठसंसर्गताक-ज्ञानं प्रतिबन्धकम्, न तत्र विशेष्यता वाच्या न वा प्रकारता वाच्या। ज्ञातं न वा? तर्हि अमुकम् अमुकत्र वर्तते अथवा अमुकं अमुकवत् इति उभयविधज्ञानं समवायनिष्ठसंसर्गताकं भवितुमर्हति। तत्र प्रकारताविशेष्यतयोर्मध्ये कस्यापि उल्लेखः न कार्यः। केवलं संसर्गतायाः उल्लेखः कार्यः।

अरिन्दमः—संसर्गताऽत्र मुख्या।

बदरीनाथशुक्लः—ज्ञानं किञ्चित् प्रकारता-विशेष्यताकं भवत्येव किन्त्वत्र ज्ञानं प्रतिबन्धकं कथं भवतीति विचार्यते। तस्य च प्रतिबन्धकतावच्छेदकं किं भविष्यति—इत्येव मया उच्यते। केवलं समवायनिष्ठसंसर्गताकज्ञानत्वेन प्रतिबन्धकता। प्रकारता-विशेष्यतयोः उल्लेखः न कार्यः। ज्ञानं तु किञ्चित् प्रकारताकम्, किञ्चिद्विशेष्यताकम् भविष्यत्येव अन्यथा प्रतिबन्धकं कथं भविष्यति? परन्तु तयोः उल्लेखः न कार्यः। प्रतिबन्धकताकोटौ उल्लेखः न कार्यः।

Arindam: So the substance of the first argument, which seeks to prove that the subjecthood as determining the relation must be the main topic, is that unless the *ghaṭa* is mentioned at the end as the main *viśeṣya*, the cognition expressed by the whole sentence will not be incompatible with other cognitions whatever may be the predicates involved in them. The cognition 'A *ghaṭa* is not related to anything by *samavāya*' can be contradicted only by the cognition that a *ghaṭa* is related to something by *samavāya*. What is primary here is that a *ghaṭa* should be so characterised, and not the something to which it is related by *samavāya*. The argument for making *prakāratā* (predicatehood) the main topic is as follows. Take the cognition that a *ghaṭa* can reside nowhere, *ghaṭah avṛttiḥ*. Now with this cognition all cognitions of the form 'A *ghaṭa* resides on (this) floor' or 'A *ghaṭa* resides on a hill'—'*bhūtalaṁ gahaṭavat*,' '*parvato ghaṭavān*'—will be incompatible; there will be *pratibandhaka-pratibandhya-bhāva* between them. It does not matter what the subject (*parvataḥ* or *bhūtalam*) is. Now '*ghaṭa*' is the predicate in this cognition, and the content of the cognition is that no locus is characterised by the residence of a *ghaṭa*. So if we mention any locus and say about it that it is characterised by residence of *ghaṭa*, the cognition will be contradicted. So in the case of this contradiction, it does not matter which particular locus is mentioned—some locus will have to be mentioned—but so long as the predicate 'characterised by residence of a *ghaṭa*' is asserted of it, the contradiction results. It is the predicate which has primacy and not the subject. So you can determine the cognition merely by mentioning the predicate as determined by the relation. So in the case of incompatibility you either determine the cognition by mentioning the predicatehood as determined by the relation. You can never have the relation as determined either by subjecthood or by predicatehood as the main topic.

The basic intuition here seems to be that you make statements like 'Nowhere is a *ghaṭa* located' or 'Nothing inheres in a *ghaṭa*'; but you do not make statements like 'Nothing is related to any thing by this relation.'

Guest: Suppose we say '*Bhūtale samavāya-sambandhena ghaṭo nāsti*'.

We have to make a statement like '*Samavāyasambandhena kimapi kasminnapi nāsti*'.

(Arindam Continues): What we want to have is a relation as the main topic (*mukhya*). *Prakāratā* and *viśeṣyatā* will have to be mentioned; they will however be *gauṇa*. But here, he says, if you ask what cognition will be *pratibandhaka*? Then the answer will simply have to be a cognition which has *samavāya sambandha* as the *samsarga*. That is all. But you do not have something in which *samavāya sambandha* is the main thing determined by predicatehood and subjecthood. What we want to have is something in which *samavāya sambandha* is at the end of a chain, not in the middle. But that we canot have. What we have is something in which *samsarga* is at the end of a chain.

[At this stage the topic of relation was taken up for discussion.]

अरिन्दमः—पाश्चात्यदृशा संबन्धस्य धर्मः विवेच्यते। समनियतत्वमेको धर्मः। तथाहि 'क' संज्ञो यदि 'ख' संज्ञेन सह समस्तर्हि 'ख' संज्ञोऽपि तेन समः, वैपरीत्येनापि तथैव वक्तुं सुशकम्। अयमेव संबंधस्य समनियतो धर्मः। मैत्रीरूपसंबंधोऽपि तथैवोदाहर्तुं शक्यते। तयापि द्वयोर्मित्रयोरेकैकस्यान्येन सह समनियतत्वं वर्तते। यत्राधाराधेयभावः; समवायो वा तत्र, नैष समनियतो धर्मः अयं हि संयोगएव वर्तते। एवं संबन्धस्य त्रयो धर्माः—एकस्तावत समनियतः यो हि वैपरीत्येऽपि तथैव तिष्ठति; अपरः अनियतः यथाहि भ्रातृत्वं—एकस्मिन् संबंधिनि भ्रातरि सत्यपि अन्यस्य भ्रातृत्वं नैव सिध्यति भगिनीत्वसंभवात्, अर्थादत्र वैपरीत्येन तदेव वक्तुं न नियतम्; तृतीयश्च तादृशो धर्मो यत्र वैपरीत्यमेव नियतम्, यथाहि मातृसंबन्धः—कस्याश्चित् 'ख'संज्ञस्य मातृत्वे सिद्धे सति 'ख'व्यक्तिः तस्या एव माता न जातुचिदपि भवितुमर्हति। संबन्धस्यैतादृशी चर्चा भारतीयदर्शने प्राप्यते न वा ?

बदरीनाथशुक्लः—भवता उक्तं यत् एकः सम्बन्धः ईदृशो भवति यः परस्परं न भवति, एकस्य अन्यत्रैव भवति यथा मातृत्व-सम्बन्धः वर्तते, अथवा पितृत्वसम्बन्धः वर्तते। तर्हि देवदत्तः यज्ञदत्तस्य पिता तर्हि यज्ञदत्तस्य देवदत्तेन पितृत्वसम्बन्धः। परन्तु सः संबन्धः देवदत्तस्य यज्ञदत्ते नास्ति, परन्तु भ्रातृत्वसम्बन्धः एतादृशो वर्तते यत् यदि देवदत्तः यज्ञदत्तस्य भ्राता तर्हि यज्ञदत्तोऽपि देवदत्तस्य भ्राता इत्थमस्ति खलु? न्यायशास्त्रे प्रतिपादितम्—'तेषु जातेश्च सम्बन्धः, द्रव्य-गुण-कर्मसु जातेः समवाय-सम्बन्धः मन्यते, अर्थात् द्रव्ये गुणे कर्मणि च जातिः समवायसम्बन्धेन तिष्ठति; परन्तु द्रव्य-गुण-कर्माणि जातिषु समवायसम्बन्धेन न तिष्ठन्ति। हित अयं

सम्बन्धः जाति-द्रव्य-गुण-कर्मस्थले पितृत्व-मातृत्वसदृशः। सम्यक्? संयोगसम्बन्धः इत्थं वर्तते यः उभयनिष्ठः भवितुमर्हति भवद्भिरेव उक्तम्। परन्तु साम्यसम्बन्धः वर्तते तदभिन्नाभिन्नस्य तदभिन्नत्वनियमः। अर्थात्, अस्मात् इदम् अभिन्नम् अस्मात् इदमभिन्नम् तर्हि इदम् अस्मादपि अभिन्नम्, अयमपि सम्बन्धो वर्तते। तर्हि यादृशाः सम्वन्धाः पाश्चात्यदर्शने सन्ति तादृशाः सम्बन्धाः भारतीय-दर्शनेऽपि सन्ति। इदानीम् आवश्यकता तावदियं वर्तते यत् एतादृशानां विविधानां सम्बन्धानां एकं लक्षणं भवितुमर्हति न वा इति चिन्तनीयम्। सम्बन्धास्तु भारतीयदर्शनेऽपि सन्ति एव।

अरिन्दमः—प्रथमः द्वितीयस्य पुत्रः, द्वितीयः तृतीयस्य पुत्रः; परन्तु तृतीयः प्रथमस्य पुत्रः न कदापि भवितुमर्हति—न्यायदृशा कोऽयं संबन्धः ?

बदरीनाथशुक्लः—अयं खलु परम्परासंबन्धविशेषः।

भट्टः—संबन्धस्य वृत्तिनियामकत्वं, वृत्त्यनियामकत्वं, व्याप्यवृत्तित्वम्, अव्याप्यवृत्तित्वं यदुच्यते तदत्रापि संगच्छते न वा ?

Pahi: There is no such category as relation in the Nyāya-Vaiśeṣika scheme; though relations are admitted as things that are there. Now if you look at the situation closely you will find, as has been pointed out, that Naiyāyikas have found it necessary to classify relations in a variety of ways depending on the context. There is not just one classification of relations. For example, one classification is relations which determine locus and those which do not determine locus—*vṛtti-niyāmaka* and *avṛttiniyāmaka*. Again, there is *kālika saṁbandha, deśika saṁbandha*, etc. These types of classifications were introduced because the need for them was felt. That is how all classifications in the developing history of thought get introduced and so also problems get raised.

Now the question was raised whether properties of relations like reflexity, symmetry, transitivity, etc., have been in fact recognised in Nyāya; whether Nyāya had drawn attention to these properties of relations which have proved to be significant in the foundations of mathematics?

(संबन्धस्य संबन्धशब्देन पदार्थेषु ग्रहणं नैयायिकैर्न कृतं तस्य बहुविधत्वं तु बहुत्र प्रतिपादितम्। अधुना संबन्धस्य केचन धर्माः स्वीक्रियन्ते, यथा-रिफ्लेक्सिविटी, सिमेट्री, ट्रान्सिटिविटी इत्यादि। एतेषां गणितीयचिन्तने प्राधान्येन प्रयोगः पाश्चात्यदार्शनिकैः कृतः। एते धर्मा नव्यन्यायेऽपि न कण्ठत उक्ताः विमृष्टा वा, यद्यपि तत्र वृत्तिनियामकानां वृत्त्यनियामकानामन्येषां च संबन्धरूपाणां चर्चा दृश्यते। किन्तु

सर्वमिदं नव्यन्यायदृशा परिभावयितुं शक्यते। तथाहि केषाञ्चित् संबन्धधर्माणां व्याप्तिविमर्शे योजना कर्तुं शक्यते।)

I must say that in the English renderings and expositions of Navya-Nyāya, that I am familiar with, I have not come across any recognition of these properties of relations. But if these properties have not actually been recognised, that is merely a historical accident. The important question is: can properties like reflexivity, transitivity, etc., be characterised in the conceptual framework of Navya-Nyāya? And I believe that it can be done. Let me make a suggestion. I think that the notion of *vyāpti* can be utilised for this purpose. For, how do you define, say, symmetry for all X and all Y, if XRY then YRX. This is a *vyāpti* relation. Now 'relation' is a general concept. Therefore, we will have to introduce *saṁsargatā-avacchedaka* here. We will have to say that for any X and any Y, whenever X bears to Y a specific relation (symbolised by R' characterised by the feature H, then Y will also bear the relation which is characterised by R (i.e. Y will also bear R) to X. Now this is an instance of *vyāpti.*

But there still remains a difficulty here. For if we make a statement of this sort, the *pakṣa* becomes different. So how can we handle this? This universal quantification can be taken care of by *vyāpti.* But according to the Nyāya conceptual scheme, the *pakṣa* has to remain the same. And this seems to present a difficulty. But it appears to me that given the notion of *vyāpti* we should be able to describe relational properties like symmetry in the Nyāya conceptual scheme.

Sibajiban: $(a_1 \text{ R } b_1) \supset (b_1 \text{ R } a_1)$. Here the first term as well as the second term, of the antecedent has changed places in the consequent. Now in a statement of *vyāpti* what is required is that the first term should remain fixed, it should be the same in the antecedent and the consequent. Therefore, it appears to me that the horseshoe with the universal quantifier cannot be easily put into the language of *vyāpti.* If you have something like that for all, x and y, then of course you can succeed in describing a relation between x and y—$aRx \supset aRy$.

Bhat: The relation of symmetry seems to have been recognised

in the Nyāya theory of *anumāna*, particularly in the *kevalānvayi vyāpti*; for example, we have *yatra yatra prameyatvam tatra tatra abhidheyatvam* and also *yatra yatra abhidheyatvam tatra tatra prameyatvam*. So we have equivalance here and hence the relation between *prameyatva* and *abhidheyatva* is symmetrical.

Guest: What is this relation?

Bhat: The relation is *sama-vyāpti-sambandha*. There are two types of *vyāpti-sambandhas*: the *sama-vyāpti sambandha* and the *viṣama-vyāpti-sambandha*. The relation between *prameyatva* and *abhidheyatva* is of the former type and it is the relation of symmetry.

Guest: We want an instance of symmetry. This is an instance of equivalence.

[The discussion now moves on to the consideration of the arguments, expressed in formal Nyāya terms which Arjun Wadkar had put forward (see p). These had been written on a blackboard.]

बदरीनाथशुक्लः—इदं सर्वं लिपिजातम् अस्य फलकस्य शोभाभाजनम् न तु साधकम्। कथम् इति चेत्, श्रूयताम्, प्रथमः प्रयोगः—विवादाध्यासितं विधानं भिन्नम्। Proposition under consideration is different from the *vākyārtha* accepted by the Naiyāyikas. तर्हि विवादाध्यासितं विधानं पक्षः, नैयायिकाभितवाक्यार्थभिन्नत्वं साध्यम्, सिद्धसाध्यात्मकावयवरूपत्वात् हेतुः।

श्रीनिवासशास्त्री—तत्र नैयायिकवाक्यार्थः हेतुशून्यः इति वदन्ति।

बदरीनाथशुक्लः—श्रूयताम्। यदुच्यते विवादाध्यासितं विधानं पक्षः इति तत्र आश्रयासिद्धिः। कुतः? तर्हि विवादाध्यासितत्वेन पक्षः तत्रैव भवति यत्र पक्षः सिद्धः भवति, यथा 'विवादाध्यासितं जगत् मिथ्या, दृश्यत्वात्' इत्यादि-अनुमान-प्रयोगं कुर्वन्ति अद्वैतवेदान्तिनः। तत्र जगत् आकाशाद्यात्मना सिद्धं वर्तते, मिथ्यात्वस्य विवादो वर्तते। अतएव विवादाध्यासितस्य अर्थः भवति—मिथ्यात्वसत्यत्वोभयकोटिक-संशयधर्मिभूतं आकाशादिप्रपञ्चरूपं जगत् मिथ्या, दृश्यत्वात्। तर्हि विवादाध्यासित-त्वेन स एव पक्षः भविष्यति यः सिद्धः; विधानं तु सर्वथा असिद्धम्। अतः तद्धार्मिकः विवाद एव न भवितुमर्हति, सिद्धे धर्मिणि द्वयोः कोट्योः विवादः भवति। शब्दः सिद्धः। अतः शब्दः नित्यो वा अनित्यो वा इति विवादः जायते। नैयायिकाः वदन्ति

शब्दः अनित्यः; मीमांसकाः वदन्ति शब्दः नित्यः परन्तु शब्दः सिद्धः। अतः विधानं (proposition) यदि सिद्धं स्यात् तदा तत्र विवादो जायेत—नैयायिकवाक्यार्थः वा तद्भिन्नम् वा। अतः अयम् आश्रयासिद्धः। अनया रीत्या सर्वेषां प्रयोगाणाम् अयमेव दोषः। तत्र किमपि नास्ति।

Arindam: Badarīnāthajī has dealt with the arguments for establishing that the proposition is distinct from the sentence. These seek to prove that the proposition is something distinct from what the Naiyāyikas recognise as the meaning of a sentence. And there were some five or six arguments advanced which were claimed to have been stated in the strict Nyāya form. Now there is the traditional logical fault in an argument which is called *aśrayāsiddhi* which consists in the fact that the subject of the conclusion sought to be proved itself is not accepted as existent by both the parties to the debate; the subject of the probandum has not been established to exist. For instance, there cannot be an argument like 'The sky lotus is fragrant because it is a lotus' because the subject of the conclusion is not known to exist. Similarly, in the case of the above arguments, in each of them, the proposition is the subject of the conclusion. But as the existence of the proposition itself is debatable, they all commit the fallacy of *āśrayāsiddhiḥ*.

Rege: This raises a general question: is it the Nyāya view that the existence of anything cannot be established by inference and that therefore the only *pramāṇa* for existence is perception (*pratyakṣa*), or *śabda*? Or is there a way in which you can prove the existence of something by inference?

अर्जुनवाडकर—विधानविषये ये प्रयोगाः अत्र उपन्यस्ताः तेषु प्रयोगेषु पक्ष एव न सिध्यति इति अत्रभवताम् अभिप्रायः। यस्मात् पञ्चावयववाक्ये पक्षेण सिद्धेन भवितव्यम् इति नियमः। तादृशी सिद्धता अत्र नास्ति। यस्मात् विधानं अत्रभवन्तः न अङ्गीकुर्वन्ति। तस्मात् असिद्धं एतत् इति भवताम् अभिप्रायः ननु? तत्र एतत्प्रष्टव्यं-किमिदं सिद्धत्वं नाम? किं सर्वप्रमाणाबाधितत्वं सिद्धत्वम्? तादृशं च सिद्धत्वं ऊरीकृत्यैव शास्त्रप्रयोगाः उपन्यस्यन्ते तर्हि यस्मिन् विषये विवादः वर्तते तादृशाः विवादाः कथम् उपन्यस्यन्ते? अत्र 'विवादाध्यासितम्' अनेन अभिप्रायेण उक्तम् यदि च पक्षस्य सिद्धत्वम् आवश्यकं तर्हि 'वटे यक्षः' एतद्विषयी प्रयोगः कथम्

उपन्यस्येत? 'वटे यक्षः' इति एतद्विषयकः प्रयोगः उपन्यस्तव्यः चेत् केचित् यक्षम् ऊरीकुर्वन्ति केचित् न उरीकुर्वन्ति। तर्हि मयैवं पृच्छेयते एतदविषयी प्रयोगः यदि उपन्यस्तुम् इष्यते तर्हि सः कथम् उपन्यस्येत? यस्मात् यक्षस्य कैश्चित् स्वीकृतत्वात् कैश्चिच्च अस्वीकृतत्वात्। तस्मात् मूलभूतः प्रश्नः किमिदं सिद्धत्वं नाम, येन विशिष्टाः पक्षाः प्रयोगे प्रयोक्तव्याः ?

Arindam: Arjuna Vāḍekara has raised the same question which Prof. Rege asked, but more pointedly. The objection advanced by Shuklaji against his syllogisms was that their topic was not '*siddha*'. Now he asks what is meant by the statement that something is *siddha*. Is it meant that it should have been established beyond doubt by all the means of valid cognition? If so, how do we come to discuss controversial issues? If someone asserts that there is a spirit (*yakṣa*) in this tree how can we discuss this, unless it is already established beyond doubt and then what would be the point of discussing it?

अर्जुनवाडकर—यत् असन्दिग्धम्, अप्रयोजनं च न तत् प्रेक्षावत्-चर्चागोचरः। सन्देहः आवश्यकः चर्चाविषये। यदि सन्देहः नास्ति, तर्हि चर्चा एव न स्यात्।

बदरीनाथशुक्लः—श्रूयताम्, भवद्भिः उच्यते यत् यदि इदम् आवश्यकं मन्यते यत् अनुमानप्रयोगे पक्षेण सिद्धेन भवितव्यम्, पक्षस्य सिद्धिः आवश्यकी। तर्हि का नाम पक्षस्य सिद्धता? अथच, यदि सिद्धः पक्षः तर्हि विचार एव कथं स्यात्? तर्हि अयं प्रश्नः यत् यदि 'वटे यक्षः' इत्यत्र अनुमानं कर्तव्यं भवेत् तत्र मया उच्यते पक्षस्य सिद्धत्वं नाम स्वरूपसत्त्वेन पक्षस्य वादिप्रतिवादिभ्याम् अभ्युपगतत्वम्। स्वरूपसत्तां यस्य उभौ अङ्गीकुरुतः तस्यैव पक्षत्वं भवति। अभाभ्याम् स्वीकृतत्वमेव सिद्धत्वम्। यथा मया उक्तम्—शब्दः स्वरूपसत्तया नैयायिकानामपि मते सिद्धः, मीमांसकानामपि। शब्दस्य स्वरूपसत्तायां न विवादः। विवादः शब्दस्य नित्यत्वेऽनित्यत्वे तर्हि अनित्यत्वेन संदिह्यमानं शब्दं पक्षीकृत्य नैयायिकैः कृतकत्वहेतुना अनित्यत्वं साध्यते। अन्येन हेतुना नित्यत्वं साध्यते मीमांसकैः। वस्तुतः विवादो भवति धर्मे, न तु धर्मिणि। धर्मिणः स्वरूपसत्ता आवश्यकी। अत्र तु प्रोपोज़िशन(proposition)–नामा अर्थ एव अभ्युपगतो नास्ति। यदि सः पदार्थः उभाभ्यां वादि-प्रतिवादिभ्याम् अभ्युपगतः स्यात् तदा विवादः अयं स्यात् यत् सः प्रोपोज़िशनः नैयायिकवाक्यार्थात् भिन्नः उत नैयायिकाभिमतवाक्यार्थ-

रूपः। तदा अयं प्रयोगः सङ्गतो भवत्। परन्तु अत्र तु छिन्ने मूले नैव शाखा, न पत्रम्। अत्र तु प्रोपोजिशन-पदार्थस्य स्वरूपसत्तैव असिद्धा वर्तते।

अतिथिः—विधानव्यापारे विधानं अस्ति वा न वा?

बदरीनाथशुक्लः—अत्र इत्थं भवितुमर्हति प्रोपोजिशनः-शब्दं पक्षीकृत्य यदि कश्चन विचारः क्रियते यत् प्रोपोज़िशन-शब्दः अर्थवान् कुतः? विद्वद्भिः प्रयुक्तत्वात्। अनया रीत्या प्रोपोज़िशन-शब्दस्य अर्थः प्रथमं साध्यताम्। अनेन अनुमानेन प्रोपोज़िशन-शब्दार्थे सिद्धे स एव प्रोपोज़िशन-शब्दार्थः नैयायिकाभ्युपगतवाक्यार्थात् भिन्नः, अनया रीत्या तु अनुमानप्रयोगः कर्तुं शक्यते। परन्तु प्रोपोज़िशनः नैयायिकाभ्युपगतवाक्यार्थात् भिन्नः इति प्रयोगस्तु सर्वथा असम्भवः। प्रोपोज़िशन-शब्दस्तु न केनापि भारतीयदार्शनिकेन प्रयुक्तो वर्तते। मया तु अस्यां सभायामेव आगत्य अयं शब्दः श्रुतः। अतः प्रोपोज़िशन-शब्दोऽपि न सर्वैः अभ्युपगतः वर्तते।

श्रूयताम्, पुनः इदमपि उक्तं भवद्भिः यत्—यत् असन्दिग्धम् अप्रयोजनं तत् विचारस्य विषयो न भवति इति। तत्तु मयापि उच्यते यत् यदि शब्दः नित्यत्वेन वा अनित्यत्वेन वा निर्णीतः स्यात् तर्हि विचारस्य का आवश्यकता? परन्तु मीमांसकस्य गृहे शब्दः नित्यः, नैयायिकगृहे स तु अनित्यः। यदा तु निर्णीतः स्यात् तदा तु विवाद एव नास्ति।

यदुक्तं 'वटे यक्षः तिष्ठति'। तत्र एवं प्रयोगो भविष्यति—एषः वटः यक्षवान्। कुतः? यक्षवत्तया ऐतिह्य-प्राप्तत्वात्, परम्परया व्यवह्रियमाणत्वात्। तत्र पक्षः 'वटः' सः सिद्धो वर्तते। विवादः तत्र वटे यक्षः वर्तते न वा। सर्वदा पक्षस्य सिद्धिः आवश्यकी स्वरूपसत्तया। अतएव भवत्प्रयोगाः दूषणग्रस्ताः। तत्र चक्रवर्ति-महाशयेन काचन युक्तिः प्रदत्ता प्रोपोजिशन-विषये। ते कथयन्ति सत्यं मिथ्या वा वाक्यं भवति किन्तु प्रोपोज़िशन एव भवति। यतो हि वाक्यं तु सर्वसम्मतं भवति, वाक्यस्य स्वरूपे विवादो नास्ति। परन्तु वाक्येन बोधितः यः अर्थः भवति, स एव सत्यो वा मिथ्या वा भवितुमर्हति। अन्योऽपि हेतुः वर्तते यत्, 'घटः अस्ति' इति उच्यताम् अथवा 'ए जार इज़ प्रेज़ेन्टः' (A jar is present) इति वा। भाषाभेदेन तु वाक्यस्वरूपं भिन्नम्। परन्तु ताभ्यां वाक्याभ्यां समानः अर्थः प्रतिपाद्यते। तर्हि ताभ्यां वाक्याभ्यां प्रतिपाद्यमाने अर्थे एव विवादो भवितुमर्हति, न तु वाक्ये।

पुनः संशयो भवति—श्वो मे भ्राता आगमिष्यति वा न वा? वाक्यं तु असन्दिग्धम्, किन्तु श्वः भ्रातुः आगमनमेव संशयस्य विषयीभूतम्। अतएव वाक्यस्य अर्थः एव संशयादेः विषयः। वाक्यार्थः एव सत्यत्वमिथ्यात्व-अन्यतराश्रयः। अनेन प्रकारेण केवलं इदं ज्ञायते यत् वाक्यार्थः वाक्यात् भिन्नः, एतावन्मात्रं सिद्धं भवति। तर्हि

वाक्यार्थस्य वाक्यभिन्नत्वं सर्वैरेव स्वीक्रियते । न कोऽपि दार्शनिकः वर्तते भारतवर्षे यः वाक्य-वाक्यार्थयोः भेदं न मन्यते । तर्हि एतावता किं साधितं प्रोपोज़िशन इत्यस्य तत् स्पष्टीक्रियताम् ।

[Badarinatha Śukla said: When we speak of a *pakṣa* as *siddha*, the meaning is that the existence as such of the *pakṣa* is not the point at issue; both parties in a debate agree that the thing does exist. What is at issue is how to characterise it, what properties does it have. In the debate between the Naiyāyika and the Mīmāṁsaka concerning sound, the former contends that sound is not eternal, it is something that is created; the Mīmāṁsaka, on the other hand, argues that sound is eternal. But both are agreed that there is such a thing as sound. This cannot be said of the proposition; its existence itself is not agreed upon. We are not sure whether the proposition is the same as the *vākyārtha* or different from it. We do not know what it is, how can we argue about it?]

Guest: Does the proposition exist or not?

Badarinathaji: Well, if we do want to argue about proposition, first we have to give it a meaning. For example, by saying that it is a word used by thinkers and is hence meaningful. Once its meaning is established we can agree or disagree about it. But not before that. I had never even heard the word 'proposition' before I came to this meeting. No Indian philosopher has ever used it.

Arindam has suggested a way out. He says that a proposition is a *vākya* that can be true or false. Now a *vākya*, something that we agree, is there. The issue is: what it means, what is its '*artha*'. *This* can be discussed.

Further, there is the question of translation. When we say '*ghaṭo'sti*' and 'there is a jar,' the forms of the sentences differ; they belong to two different languages, but they express the same meaning. We can argue about 'meaning' in such cases.

However, all this only shows that the *vākyārtha* is not the same thing as the *vākya*. But in this we are all agreed. There is no philosopher in India who thinks that a *vākya* is identical with *vākyārtha*. So what does proposition prove, I would like to know!

Rege: I think this was a very fair statement and that the ball is very much in our court. No one has ever denied that a sentence has a meaning; and when we wonder whether what a sentence says is true or false, we do not have before us merely a sequence of so

many sounds which constitute the sentence. What is being considered with a view to deciding whether it is true or not is what the sentence is used to say or state. Now the question is whether the meaning of a sentence is something like a proposition with a certain ontological status which goes with the notion of a proposition. Are there such entities as proposition? And if we want to say there are, what are the arguments in support of the existence of such entities. And what is the nature of these entities? To these questions we will have to provide answers.

Now according to the position of the young Russell, which is being discussed here, the constituents of a proposition are things, attributes and relations. For instance, the proposition expressed by the sentence 'Socrates is wise' has for its constituents the individual 'Socrates' who lived in Athens at a certain time and the attribute 'wise' which is an external universal and of course whatever it is that links the two into the unity of the proposition. One question which we will have to face is: can we accept this notion of a proposition. And if we do, how will this proposition be distinct from the fact that Socrates is wise. Of course, in stating the fact now I will say 'Socrates was wise,' but we will do with 'Socrates is wise'. Now, is this fact different from the proposition expressed by the sentence 'Socrates is wise?' This is, if we accept Russell's concept of a proposition. These are, of course, our problems. I would only want the Naiyāyikas politely to dismiss them after explaining the reasons why they find them on the very face of it not genuine problems.

Arindam: I do not want to give the impression that we, all of us here, are staunch supporters of proposition. What we are trying to do is to elicit from the Indian side their strongest arguments against proposition, so that we can do away with the long-felt need for proposition in the west. But for this purpose we must take care not to present the case for proposition at all weakly. All the arguments stated here suffer from one weakness and that is why they are so easily dismissed. What they establish is admitted by everyone, and this admission does not amount to the admission of a third entity, the proposition, besides sentence and fact. The weakness of these arguments is that they nowhere mention a false sentence. I have followed strictly the version of the arguments

given here. For instance, if we add this clause to the second argument: a false sentence and its translation into another language share something just a 'sentence and its translation,' we ought to mention a 'false sentence and its translation'. If we ask Panditji what is the common meaning of a true sentence and its translation into another language, he will say that it is *Vakyārtha*, the object-complex. But to give point to our question we have to ask him: what is the common meaning which is shared by a false sentence and its translation into another language.

झा—एकस्यां भाषायां एकम् अप्रमाणं वाक्यं यदा अन्यस्यां भाषायाम् अनूद्यते समानार्थकेन अप्रमाणेन वाक्यन तदानीम् अर्थः कीदृशः ?

बदरीनाथशुक्लः—एकस्यां भाषायां यः अर्थः अन्यस्यां भाषायां स एव अर्थः ।

झा—कोऽसौ अर्थः इति पृच्छति ।

बदरीनाथशुक्लः—समानार्थः । एकस्यां भाषायां यदि किमपि अप्रमाणवाक्यं प्रयुज्यते तस्य कोऽर्थः इति भवद्भिरेव उच्यताम् । तदनन्तरं चर्चा भविष्यति ।

झा—'वह्निना सिञ्चति' इति अप्रमाणवाक्यं स्वीक्रियताम् ।

बदरीनाथशुक्लः—तस्य कोऽर्थः ?

अरिन्दमः—प्रयोजनमिदम्, भवता यत् स्वीक्रियते यत् द्वे वाक्ये समानार्थके । यदि अर्थः कश्चित् नास्ति तर्हि समानार्थकताऽपि न भवति । यदि पृच्छामि एकस्यां भाषायां अप्रमाणवाक्यस्य कोऽर्थः, तदानीं भवान् वदिष्यति—अर्थ एव नास्ति । परन्तु समानार्थकत्वस्वीकारे तस्य अर्थः स्वीकर्तव्यः ।

बदरीनाथशुक्लः—चक्रवर्तिमहाशयस्य अयमभिप्रायः मे प्रतिभाति । यत् प्रोपोजिशन इत्यस्य अभ्युपगमः आवश्यकः । कुतः इति चेत्, तर्हि एकस्यां भाषायां यदि एकमप्रमाणवाक्यं प्रयुज्यते अन्यस्यां भाषायामपि तादृशमेव अप्रमाणवाक्यं प्रयुज्यते तर्हि इमे द्वे वाक्ये समानार्थके इत्युच्यते । यदि अप्रमाणवाक्यस्य अर्थ एव न स्यात् कश्चन तर्हि कथं समानार्थके? तत्र वाक्यार्थः अस्तीति वक्तव्यम् । अतः वाक्यार्थात् भिन्नः कश्चन अर्थः अप्रमाणवाक्यस्य मन्तव्यः । यमर्थमादाय भिन्नयोः

भाषयोः भिन्ने द्वे वाक्ये समानार्थके इति वक्तुं शक्येत । एवंभूतः कश्चन अर्थः प्रोपोजिशन-पदार्थः । एवम् खलु?

इदानीं भवता उच्यताम्, प्राक् भवता उक्तं—प्रोपोजिशन-शब्दार्थः सत्यत्व-मिथ्यात्वान्यतरस्य आश्रयः । इदानीमुच्यते भवता यत् अप्रमाणभूतेन वाक्येन यः अर्थः प्रतिपाद्यते सः वाक्यार्थः प्रोपोजिशन इति । पूर्वं यदुक्तं तस्य अयमर्थः यत् प्रमाणभूतेन वाक्येनापि यः अर्थः उच्यते सः प्रोपोजिशन इति । तत्र का युक्तिः ?

यदि विभिन्नयोः भाषयोः द्वे वाक्ये प्रमाणभूते तदा प्रमाणवाक्यस्य प्रतिपाद्यः यः अर्थः तमेव अर्थमादाय द्वे वाक्ये समानार्थके भविष्यतः । तत्र प्रोपोजिशन-स्वीकारस्य का आश्यकता ? तत् स्पष्टीक्रियताम् ।

अरिन्दमः—अप्रमाणवाक्यस्थले यदि प्रोपोजिशनः स्वीक्रियते तर्हि युक्तिसाम्यात् प्रमाणस्थलेऽपि प्रोपोजिशनः स्वीकार्यः ।

बदरीनाथशुक्लः—श्रूयताम् । विभिन्नयोः भाषयोः ये द्वे अप्रमाणभूते वाक्ये तयोः समानार्थकत्वं यदि अङ्गीक्रियते तस्य अयमर्थो भविष्यति यत् इमे वाक्ये समानाकारबोधजनके । न हि समानार्थकत्वं नाम एकार्थबोधकत्वं किन्तु समाना-कारबोधजनकत्वम् । तर्हि आङ्ग्लभाषायां एकं वाक्यम् उच्यताम् अथवा संस्कृत-भाषायामेकम्—उभे अप्रमाणभूते वाक्ये भ्रमाकारं बोधं जनयतः ।

अरिन्दमः—कोऽयं समानाकारो नाम ?

बदरीनाथशुक्लः—समानाकारत्वं नाम समानविषयताकत्वम् । श्रूयताम्—'वह्निना सिञ्चति' इत्यत्र वह्निपदार्थस्य तृतीयार्थे करणत्वे अन्वयः । करणत्वस्य च निरूपकत्वसम्बन्धेन सेके अन्वयः । सेकस्य अनुकूलत्वसबन्धेन तिङर्थे कृतौ अन्वयः । तर्हि 'चैत्रः 'वह्निना सिञ्चति' इत्यस्मात् वाक्यात् अयं बोधः भवति—चैत्रः वह्निनिष्ठ-करणता-निरूपकसेकानुकूल-कृतिमान् । वह्निना सिञ्चति इत्यस्य स्थाने यदि आङ्ग्लभाषया उच्यते तर्हि तस्यापि अयम् एव अर्थो भविष्यति । अतः समानार्थकत्वं नाम समानविषयताकबोधजनकत्वम्, न तु एकमर्थमादाय समानार्थकशब्दः प्रयुज्यते ।

अरिन्दमः—कश्चित् समानाविषयः अत्र अस्ति न वा ?

शुक्लः—कथं ज्ञायते ? श्रूयताम्—तत्र पिण्डीभूतः अर्थः ज्ञायते तत्र ज्ञाने एकः आकारः अस्ति, न तु एकः अर्थः ।

अरिन्दमः—यः बोधो जायते सः पिण्डीभूतार्थविषयक एव । यतः पिण्डीभूत-विषयः जगति नास्ति, अतः वाक्यस्य अप्रमाणत्वम् ।

रेगेः—अवयवाः सन्ति ।

अरिन्दमः—अवयवाः सन्ति, परन्तु अवयवविषयकं ज्ञानं तु न बाधितम् । पिण्डी-भूतविषयकं ज्ञानं बाधितम् ।

शुक्लः—वाक्यघटकपदैः उपस्थापितानां अर्थानां संसर्गः बाधितो भवति, न तु पिण्डीभूतार्थः ।

[The above exchange between Jhā, Arindam and Badarinātha went as follows.

Jha: When a false sentence from one language is translated into another what happens to its meaning?

Badarinath: The meaning remains the same.

Jha: How do we speak of this meaning, that is the question.

Badarinath: It is synonymous (*samānārthaḥ*). But before we come to that, tell me first what it is that a false sentence means. Then we can discuss further.

Jha: Let us take the false sentence '*vahinā siñcati*'.

Badarinath: What does it mean?

Arindam: Let us not forget the purpose of our exercise. You agree that two sentences can be synonymous. So they must have a meaning, how else can they be called synonymous? Now if I give you a false sentence from any one language, you retort that it means nothing. But if you accept synonymity, how can you deny a meaning?

Badarinath: Arindam wants to show that there is no escape from accepting propositions. For if a false sentence can be translated from one language to another, there must be a *vākyārtha* over and above the translated *vākyas* which remains common to the two. Such a *vākyārtha* is the proposition.

But I would like another clarification. Earlier you said that proposition is the basis of a sentence either true or false. Now you say that proposition is what a false sentence means. The earlier stand implied that even true sentences mean a proposition. What is the reason for saying such different things?

If two sentences from two languages are both true and stand for the same thing, then their truth depends on the existence of what they stand for. Why do we need a proposition in such a case?

स्वामिनाथन—विद्वांसः वाक्यात् वाक्यार्थः भिन्नः इति जानन्ति । तत्र नास्ति सन्देहः । वाक्य-वाक्यार्थयोः भेदः करगतामलकवत्प्रतिभाति । अत्र वाक्यार्थपदेन अहं प्रोपोजिशन इति रसेलमहाशयानां अभिमतं पदार्थं परामृशामि । वाक्यं नाम कण्ठताल्वादि-अभिघातजन्यः आकाशनिष्ठः कश्चन गुणविशेषः । अत्र, 'देवदत्तः गां पयः दोग्धि' इति वाक्यं भवति । अत्र पदसमुदायः सर्वोऽपि आकाशगुणीभूतः । अर्थस्तु द्रव्यं वा भवति, क्रियारूपो वा भवति । तस्मात् शब्दस्य आकाशगुणस्य

Arindam: If you accept proposition in the case of false sentences, then on the same count, it has to be accepted for true sentences also.

Badarinath: No, but listen. When we accept the synonymity of two false sentences from two different languages, what is intended is that both sentences give rise to a cognition that has the same form (*samānākārabodha*). This cognition is to be characterised as a *bhrama*.

Arindam: What does it mean to have the same form?

Badarinath: To have the same form is to have the same *viṣaya* (subject of cognition). Let met explain. Take the sentence '*vahninā siñcati*'. The word '*vahni*' is here grammatically connected with 'being an instrument' which is the meaning of the *vibhakti* attached to it. The sense of *vahni* as an instrument is grammatically connected with an act of irrigation, '*seka*'. A sentence such as '*Caitraḥ vahninā siñcati*' can thus be analysed as '*Caitraḥ vahniniṣṭhakaraṇatānirūpakasekānukūlakṛtimān*' (which can be translated roughly as: Caitra is the agent of an action in which the act of irrigation is being accomplished through the instrumentality of fire). An English sentence saying the same thing will bear an identical analysis. This is what I meant when I said that synonymity can be equated with sameness of subject matter. Such an analysis, however, is only possible when we have a network of interlinked words. It is not possible with a single word meaning just one thing.

Aridnam: But even in such cases is there not a single subject matter which can be the same (*samānaviṣayaḥ*)?

Badarinath: How can we know? Look, where we have a meaning-conglomerate arising out of interlinked words, there the cognition has a form. This it not possible with a single word with a single meaning.

Arindam: A false sentence thus gives rise to a meaning-conglmoerate (*piṇḍībhūtārtha*) which does not correspond to any object-conglomerate in the world. Hence the sentence is false.

Badarinath: The conglomerate as a whole is not there, but the parts are.

Arindam: The parts may be there, but what becomes *bādhita* is not the cognition of the parts. It is the conglomerate as a whole which becomes *bādhita*.

Badarinath: In truth what becomes *bādhita* is not the conglomerate as such but the links which tie one thing to another.

द्रव्याणां च अभेदः कदापि भवितुं न अर्हति। तस्मात् सामान्यतः किञ्चिद्व्युत्पन्नोऽपि जनः वाक्य-वाक्यार्थयोः अत्यन्तं भेदं जानात्येव। अत्र एवं स्थिते सति रसेलमहाशयानां किमर्थम् अयं प्रयत्नः यत् वाक्यात् वाक्यार्थः भिन्नः कश्चन अस्तीति ? किमर्थम् एताः युक्तयः इदानीम् उपन्यस्यन्ते इति किल आक्षेपः उत्थापितः। अत्र मम तु एवं प्रतिभाति, अस्ति किञ्चित् मूलं रसेलमहाशयस्य proposition इत्यस्य वाक्यापेक्षया भिन्नत्वेन साधयितुम्। तत्र एवं लिखितम्—

Some of the reasons have been advanced in support of the view that proposition exists in addition to sentences and things. न केवलं प्रोपोज़िशन प्रोपोजिशन इति कश्चन पदार्थं सिषाधयिषति, किन्तु वाक्यात् पार्थक्येन सिषाधयिषति। तस्मात् एतदनुमीमहे-एवमाशयः रसेलमहाशयानां मनसि आसीदिति। यदि उभययोः अभेदभ्रमः न भवति चेत्, भेदसाधनाय युक्तीनाम् उपन्यासः व्यर्थः भवेत्। तस्माद् अभेदभ्रमः केषाञ्चिद् अस्ति। तस्य अभेदभ्रमस्य अपनयनाय रसेलमहाशयाः एताः युक्तीः समुपस्थापयन्ति इति अस्माभिः अनुमातुं शक्यते। तत्र अस्मदीयात् दर्शनात् कश्चन सदृशं सन्दर्भं उदाहरामि। योगसूत्रेषु 'शब्दार्थ-प्रत्ययानाम् अध्यासात् सङ्करः' इति उक्तम्। तत्र व्यासभाष्यादिषु—गौः इति शब्दः तेन सास्नादिमान् कश्चन अर्थः प्राणिविशेषः; अनन्तरं तच्छब्दश्रवणानन्तरं तत्प्राणिविशेषस्य ज्ञानं पुरुषे जायते। एतत्त्रयमस्ति-गोः इति शब्दः, गो-शब्दजन्यं ज्ञानम्, बाह्यः सास्नादिमान् पिण्डविशेषः। सामान्यजनानां एतेषां विषये अभेदभ्रमः भवति। कः चन्द्रः इति पृष्टः सन्, 'अयं चन्द्रः' इति कश्चन व्यक्तिविशेषम् अङ्गुल्या निर्दिश्य चन्द्र इति शब्देन व्यवहरति। अयं चन्द्रः इति शब्दम् उच्चारयति किन्तु अर्थम् प्रदर्शयति। तस्मात् सामान्यजनस्य शब्दः एव चन्द्रः इति भ्रमः भवेत। इदमेव साङ्कर्यम् इत्युच्यते, शब्दार्थप्रत्ययानाम् अध्यासात्। अध्यासात् इत्युक्ते अभेदभ्रमात् सङ्करः भवति। एतादृशसाङ्कर्यमेव केषाञ्चिज्जनानां मनसि वर्तते। तथा च शब्दः एव शब्दार्थः इति केषाञ्चित् जनानाम् अभिप्रायः भवेत्। तादृशाभिप्रायस्य उन्मूलनाय रसेलमहाशयानां एतासां युक्तीनाम् उपन्यासः इति मे प्रतिभाति।

Arindam: I will not translate all this but summarise the points that have been made. Referring to Shuklaji's querry as to why the question, whether there is a proposition or not, has been made a topic of controversy at all; for if you mean by proposition the meaning of a sentence, everyone admits in all schools of Indian philosophy that there is the meaning of the sentence and also admits that the meaning of sentence is distinct from the sentence.

Nobody says that the meaning of a sentence, is identical with the sentence itself. And they also agree that it is the meaning that a sentence has in common with its translation into any other language. They also agree that it is not the sentence itself but what it conveys, its meaning, that is made the subject of doubt, belief, questioning, etc.

Thus all the three arguments can be conceded and yet proposition as the third entity between the sentence and the collection of objects which are denoted by the sentence is not accepted. And he did not understand why these arguments were advanced at all. So the situation needs a diagnosis which Badarīnāthājī has provided. He says that this great fuss made about the contention that there is a meaning of a sentence which is distinct from it, is misplaced, because everyone knows that a sentence and its meaning are distinct.

Now, Shri Svāmināthan has suggested that there must have been some confusion at some stage between the sentence and the sentence-meaning, or the sentence and the proposition. That is why the need for making the distinction must have been felt. He gave a nice example from the *Yogasūtras;* its assertion that it is a mistake—the mistake of confusion, mixing up, *saṅkara*—to regard a word and the object it stands for as being the same. Now one may wonder who would ever think this, who would ever think that the word and the object it designates are the same. Perhaps learned persons do not make this mistake. But in many ordinary contexts it is not easy to avoid such a mistake. Quine has pointed out that use and mention are often confused. Consider this example. There is a list of persons and someone asks, 'where is Prof. Pahi.' Now, obviously he does not mean that Prof. Pahi is there. But somebody may think like that and, it will have to be made clear that we were not talking about Prof. Pahi but Prof. Pahi's name. And according to Quine at least many great philosophical errors can be diagnoised and removed if we keep in mind the distinction between words and their meanings. And I think he is right.

Now some philosophers like Moore and W.E. Johnson who believed in propositions also held that people very often confuse a sentence with what it means. Thus, some people think that it is the sentence which is true or false, whereas it is the meaning of a sentence that is true or false. And some people think that it is the

sentence that is believed in. And it is to such persons that these arguments are addressed. No, it is the meaning of the sentence that is true or false, or believed or doubted.

I think in the whole discussion the central point has already been made. We have almost come to the stage where we can regard the discussion as closed. But I have not summarised Shuklaji's statement.

I pressed the point on him that a false sentence and its translation must share something. Now what do they share? What is the meaning they share? You have to say that they mean the same and as they cannot mean an objective complex, because an objective complex as claimed by a false sentence does not exist. Let us take Russell's classical example: Othello thinks that Desdemona loved Cassio. (I have taken this example deliberately, because I hope we will be able to discuss in a later session Russell's own response in which Russell himself rejected this theory. It will be interesting if we can communicate these reasons to the pandits). Now Desdemona really did not love Cassio. So the state of affairs which was the object of Othello's belief did not exist; there was nothing like Desdemona's love for Cassio. This example is useful, for it might be true that Cassio loved Desdemona. But the way in which the word-order of the sentence goes, expresses a state of affairs in which love is an attribute of Desdemona and Cassio is the object of this love. Now in reality this is not the case: Desdemona exists and Cassio exists. But they are not related in the way in which the sentence says they are. We may ask what does a false sentence like 'Desdemona loves Cassio' mean? For it has to mean something. Otherwise what can the common meaning be which it shares with its translation?

Shuklaji said that it was wrong to believe that there is one common entity for which both the sentence and its translation stand. What they stand for is the common form of the cognition that they produce in our minds when they are heard. The common form of these cognitions is due to the fact that the sentence and its translation have the same subject, the subject stands for the same object (thing) which does exist; they have the same predicate standing for a property or a relation which are also real. So we can explain how two false sentences which are synonymous can give rise to cognitions which have a common form, without positing such an

entity as a proposition. We have to posit something; we have to posit some objects which however are discrete and exist independently of each other in reality. But the form in which the sentence wants to relate them is not the form in which they are related in reality. And we need not proceed to save the meaningfulness of a false sentence to search for and postulate a relational complex which is, as it were, a non-existent state of affairs. There is no need to accept such a non-existent state of affairs. And we do not have to argue that as we need them for false sentences, they have to be accepted as being there also in the case of true sentences as well. This will bring out the absurdity of the argument even more. For we do not need them for true sentences at all.

Kelkar: I begin with true sentences because it would enable me to illustrate my point more easily. There is the sentence 'Cassio loves Desdemona' and there in the state of affairs detailed which is that of Cassio loving Desdemona and there is the third thing, a kind of cognition-mould which the sentence gives rise to, into which the state of affairs is fitted. Now the traditional way of describing proposition gives us the false impression that linkage of this sentence to the mould is of the same type as the linkage of the mould to the state of affairs. In technical language one may say that the sentence signifies the mould and the mould signifies the state of affairs out there. Now what the Naiyāyikas and those who want to deny propositions, are saying is that the link from the sentence to the mould is of a fundamentally different type from the link from the sentence to the state of affairs out there. The link which signifies can be postulated only between the sentence and the state of affairs; no such link can be postulated between the sentence and the mould, and the mould and the state of affairs. The link between these is of another kind, and we shall for the time being call it 'fit'. So the whole situation can be summarised as follows: a sentence signifies a state of affairs and a sentence fits a mould, and the mould fits the state of affairs. This would be a more adequate way of describing the situation than to say that the sentence signifies the mould, and the mould signifies the state of affairs.

Now we can say, that the sentence 'Desdemona loves Cassio' fits a particular mould—we can leave it that way, and of course the

sentence does not signify any state of affairs; it does not signify anything.

They admit propositions but conceive their relations in a totally different way. The objection is not to the existence of the mould because they freely recognise cognitions; but the problem is how to relate this mould properly to the sentence and the state of affairs. I think that is the issue, not the existence of the mould.

Sibajiban: There is one question I would like to ask the Naiyāyikas. Suppose there is a debate and there are two parties (*pakṣas*) to it: one, Mīmāṁsaka; and the other, Naiyāyika. The Mīmāṁsa thesis is stated in the *pratijñā*: '*Śabdo nityaḥ*' (Sound is eternal). Now how will the Naiyāyika understand the meaning of this sentence so that he is able to argue with the Mīmāṁsaka? For, before a debate, i.e., *parārthānumāna* can begin, there must be *svārthānumāna*.

झा—भट्टाचार्याणां अभिप्रायः ज्ञातो वा? ते वदन्ति मीमांसक-नैयायिकयोः विवादे जाते को मध्यस्थः? मीमांसकः वदति—शब्दो नित्यः। नैयायिकःसाधयिष्यति —शब्दः अनित्यः। यतः सः साधयिष्यति शब्दः अनित्यः इत्यतः शब्दः अनित्य इति निश्चयः प्रागेव नैयायिकस्य वर्तते। अतः मीमांसकप्रयुक्तवाक्यात्, 'शब्दः नित्यः' इति वाक्यात्, कीदृशो बोधो नैयायिकस्य भविष्यति।

वदरीनाथशुक्लः—यदा नैयायिक-मीमांसकयोर्मध्ये विवादः, तत्र कश्चन मध्यस्थः वर्तते। तत्र मीमांसकः साधयति शब्दः नित्य उच्चारणाभिव्यङ्ग्यत्वात् इति। नैयायिकः शब्दस्य अनित्यत्वं जानाति। तत्र वस्तुस्थितिः एतादृशी् वर्तते यत् —यत्र मध्यस्थो भवति तत्र वादी प्रतिवादी च मध्यस्थम् उद्दिश्य वाक्यं प्रयुञ्जाते। न तु वादी प्रतिवादिनमुद्दिश्य, प्रतिवादी वा वादिनमुद्दिश्य। इदानीं भवता पृच्छ्यते नैयायिकस्य बोधो भवति न वा। यदि बोधो न भवति तर्हि कथं सः युक्ति प्रयुङ्क्ते तत्र मया उच्यते यत् नैयायिकस्य तद्वाक्यार्थस्य बोधो न भवति, परन्तु तद्वाक्यार्थ-बोधः यः मीमांसकस्य वर्तते तस्य बोधः भवति। तथाच वाक्यार्थबोधस्य यः बोधः स तु न अप्रामाणिकं वाक्यार्थः न बुध्यते, किन्तु वाक्यार्थबोधः बुध्यते। तर्हि वाक्यार्थ-बोधस्य अस्तित्वमस्ति। मीमांसके विद्यमानस्य वाक्यार्थबोधस्य बोधः नैयायिकस्य भवति न तु वाक्यार्थस्य। अतः न तत्र काचित् क्षतिः वर्तते।

Kelkar: I present two models. One I call the triangular model

and the other the linear model. The linear model is the model which recognises proposition as something separate which is a kind of in-between entity. In the whole controversy there are two important steps. One is to recognise that there is a third something between *vākya* and *vastusthiti*. Everyone recognises *vākya* and *vastusthiti*, so there is no dispute about that. If there is a dispute about them, too, let us temporarily forget it.

झा—वाक्यमस्ति, वस्तुस्थितिः अस्ति । एतद् द्वयं विहाय, मध्ये तृतीयं किञ्चित् अङ्गीकर्तव्यं भवति ।

Kelkar: Both the triangular and the linear models are agreed upon the existence of this third something, the differences between them being on the following point: what is the exact relation between this third something and the *jñānakāra* to the other two.

झा—अधुना तृतीयवस्तुना वाक्यस्य वस्तुस्थितेश्च कः सम्बन्धः इति विचारणीयम् ।

Kelkar: Now the linear model which wants to have something like a proposition in the traditional sense of the term, conceives this something as being right between *vākya* and *vastusthiti* so that the relation between these two is indirect, it will be *via* this third something.

झा—तथाच वाक्येन सह वस्तुस्थितेः सम्बन्धः साक्षात् नास्ति, परम्परया अस्ति । किमपि मध्ये स्थापयित्वा तद्द्वारा वाक्यस्य वस्तुस्थितेः च सम्बन्धः अस्ति ।

बदरीनाथशुक्लः—वाक्यस्य वस्तुस्थित्या ज्ञानाकारद्वारकः सम्बन्धः ।

झा—एवं समीचीनम् ।

Kelkar: What type of relation this is, is another issue. I want to say that it is of the *cihnāṅkana* type I will later explain what *cihnāṅkana* means;

झा—कोऽसौ सम्बन्धः ? एते वदन्ति, 'चिह्नाङ्कन' इति सम्बन्धः ।

Kelkar: There are slight differences between these two relations but we will ignore them for our present purpose.

झा—यद्यपि सूक्ष्मभेदः उभयसम्बन्धयोः अस्ति तथापि इदानीं तद्भेदं अविगणय्य एव एकरूपेण उच्यते ।

Kelkar: Now let us go to the other model. This model says that there is a direct relation between a *vākya* and *jñānākāra* and between *vākya* and *vastusthiti*. The link between *vākya* and *vastusthiti* is of the *cihnāṅkana* type.

झा—इदानीम् अन्यामाकृतिम् पश्यन्तु। अत्र वाक्यस्य वस्तुस्थित्या साक्षात्-सम्वन्धः अस्ति । वाक्यस्य ज्ञानाकारस्य चापि साक्षात्सम्बन्धः वर्तते । स च सम्बन्धः चिह्नाङ्कनरूपः अथवा अर्थि-अर्थभावरूपः । वाक्येन सह ज्ञानाकारस्य सम्बन्धः अर्थि-अर्थभावः ।

बदरीनाथशुक्लः—अर्थि-अर्थभावः नाम वाच्य-वाचकभावः?

झा—अनन्तरं ते वदिष्यन्ति को नाम अर्थि-अर्थभाव इति ।

बदरीनाथशुक्लः—कश्चन सम्बन्धः स्यात् ।

झा—परन्तु साक्षात्सम्बन्धः ।

बदरीनाथशुक्लः—पूर्वोऽपि सम्बन्धः साक्षात्सम्बन्धः । अयमपि तथैव ।

झा—अयमपि साक्षात्सम्बन्धः परन्तु भिन्नः ।

Kelkar: In a *mithyā vākya* the *arthi-artha-bhāva* is satisfied but *cihnāṅkana-bhāva* is not satisfied.

झा—मिथ्यावाक्ये तावत् वाक्यस्य ज्ञानाकारस्य च साक्षात्सम्बन्धः । परन्तु वाक्यस्य वस्तुस्थितेश्च यः सम्बन्धः सः सम्बन्धः नास्ति ।

Kelkar: As a result of this, a third *sambandha* comes into existence which is a fit between *jnānākāra* and *vastusthiti*, and the third *sambandha* holds when the *vākya* is true.

Jha: Is this relation direct?

Kelkar: Yes, it is direct but derived from the other two.

Arindam: When a sentence is related to *jñānākāra* and also related to *vastusthiti*, then *jñānākāra* is related to *vastusthiti*.

झा—इदं वाक्यं यदा साक्षात्सम्बन्धेन ज्ञानाकारेण सह अन्वेति तथैव च वस्तु-स्थित्या अन्वेति । तदानीं ज्ञानाकारस्य वस्तुस्थितेः अपि सम्बन्धः साक्षात् भवति ।

Kelkar: And that relation is called *yāthātathyatā*.

झा—तादृशसम्बन्धश्च याथातथ्यताशब्देन उच्यते ।

बदरीनाथशुक्लः—ज्ञानाकारस्य सत्यवाक्येन सम्बन्धः साक्षात् स्यात् । तथैव वस्तुस्थित्या अयमेव साक्षात्सम्बन्धः ।

झा—एवम् । यदि एवं भवति यत् वाक्यं साक्षात् अत्र सम्बध्नाति, अत्रापि तर्हि अनेन साकं अस्य सम्बन्धः सत्यः अतः वाक्यमपि सत्यम् ।

Kelkar: I further claim that the Nyāya position is triangular and not linear. Again, these two are respective families of positions or views and not two single, clear cut views. Whether my statement of the Nyāya position is correct or not (*satyam* or *mithyā*), is for you to say. Turning to *cihnāṅkana*, the knowing subject, the interpreter (*boddhā*) is confronted with the symbol (*cinha*) and the symbolised (*cihnit*).

झा—एतेषां इदं मतम् यत् नैयायिकाः परम्परासम्बन्धं अङ्गीकुर्वन्ति न तु साक्षात् । इदं प्रसह्य मतमारोप्यते, न तु नैयायिकानां वास्तविकं मतम् । नैयायिका एवं वदन्ति इति एते चिन्तयन्ति परन्तु एवम् अस्ति वा न वा इति भवन्तः वदन्तु । किमिदं चिह्नाङ्कनमिति ज्ञातुमवशिष्यते ।

Kelkar: The *boddhā* understands the *cihna* in a certain way when, for example, he hears a *vākya*, he makes out the vowels and the consonants in it, and so on.

झा—चिह्नम् इत्युक्तौ शब्दमयी भाषा। एकं वाक्यं यदा श्रूयते तदा श्रोता किं करोति। शब्दस्वरूपं जानाति—इदं व्यञ्जनम्, अयं स्वरः, एवंरूपेण।

बदरीनाथशुक्लः—चिह्नशब्देन किं विवक्षितम्।

अरिन्दमः—शब्दोऽपि चिह्नम्, चित्रमपि चिह्नम्, अक्षरम् अपि चिह्नम्।

बदरीनाथशुक्लः—तर्हि शब्द इति उच्यताम्।

झा—अस्मिन् सन्दर्भे शब्दः इति स्वीक्रियताम्।

बदरीनाथशुक्लः—सामान्यरूपेण शब्दः विशेषरूपेण वा?

झा—वाक्ये यः शब्दः प्रयुक्तः।

बदरीनाथशुक्लः—तर्हि उच्चार्यमाणः शब्दः चिह्नशब्देन उच्यते।

Kelkar: The *cihnita* is something distinct from the *cihna*. Now normally the *boddhā* also understands the *cihnita* in a certain way. (The *cihnita* is the object, *padārtha, śabdārtha*). The *boddhā* normally has a direct understanding of the *cihna*, as well as the *cihnita*. But sometimes the *cihnita* is not present to him, only the *cihna* is present. This is not so merely in the *mithyā vākya* case but also in the case of a true sentence.

झा—बोद्धुः समक्षं चिह्नमस्ति। चिह्नितमपि अस्ति।

Kelkar: This relation is the *cihnāṅkana sambandha*. The *cihnita* becomes *prastuta* to the *boddhā* by virtue of the *cihna*. He begins to pay attention to the *cihnita* though the *cihna*. There is a kind of transfer here and the transfer is important.

बदरीनाथशुक्लः—सद्वाक्यस्य ज्ञानाकारेण सह चिह्नाङ्कनसंबन्धः, ज्ञानाकारस्य वस्तुस्थित्या सह च चिह्नाङ्कनसम्बन्धः।

झा—एवम्।

Kelkar: Now I turn to the *arthī-artha-bhāva* which is a different kind of *bhāva*. For example, if I see a particular kind of shape, say

puccha, viṣāṇa, etc. then that is the *arthin;* if I interpret it as a cow, then the cow is the *artha*, but the mental picture I have is the *arthin*. Now in the triangular model, the *jñānākara* is not conceived under the *cihnāṅkana* relation and therefore not under a linear relation but under the *arthi-artha* relation: the *jñānākāra* is the *artha* and the *satya-vākya* is the *arthin*.

Rege: But the *satya-vākya* is composed of *cihnas*.

Kelkar: It is itself a *cihna*.

Rege: So it is a *cihna*.

Kelkar: *Cihna* in relation to *vastusthiti* and not in relation to *jñānākāra*. To be *cihna* is to have or to play a certain role and not to have the identity of a *śabda*. For example, if I do not understand a language, a *śabda* remains a *śabda* but is not a *cihna*. A *śabda* becomes a *cihna* when there is an interpreter, a *boddhā*.

Badarinath: A *vākya* is composed of *cihnas*?

Jha: The *cihna-cihnita-sambandha* is the relation between a *vākya* and *vastusthiti*.

Badarinath: What about: '*propositionaṁ jānāti*.'

Kelkar: A *vākya* in relation to *vastusthiti* is in a position of *cihna*. In relation to *jñānākāra* it is in a position of *arthin*.

Badarinath: Now what do you want to say regarding proposition?

झा—'प्रोपोजिशन' इत्यस्य ज्ञानाकारस्य च यः सम्बन्धः, तथा सत्यं वाक्यं वस्तुस्थितेश्च यः सम्बन्धः तयोः भेदं ते अङ्गीकुर्वन्ति वा न वा ? तेषां मते अनयोः भेदः नास्ति। तथाच ज्ञानाकारः एव प्रोपोजिशन (proposition) इति वक्तुं शक्यते वा ?

बदरीनाथशुक्लः—कथम्? Why *jñānākara* should be called

proposition? सत्यं वाक्यं वर्तते । ज्ञानाकारः वर्तते । तर्हि भवान् कथयितुमिच्छति यत् ज्ञानाकारः एव प्रोपोज़िशन What is the meaning of saying that?

झा—सत्यवाक्यस्थलेऽपि कदाचित् शब्दं सः जानाति परन्तु शब्दार्थं न जानाति।

बदरीनाथशुक्लः—ज्ञानस्य अज्ञानस्य अन्या कथा । अर्थात् यदा अतीतस्य अनागतस्य कृते शब्दं प्रयुङ्क्ते तदा चिह्नितं नास्ति—इत्थं वक्तुं शक्यते ।

झा—बोद्धा चिह्नद्वारा चिह्नितं स्मरति । सम्बन्धः चिह्नाङ्कः ।

बदरीनाथशुक्ल—चिह्नेन सह चिह्नाङ्क-सम्बद्धः अथवा चिह्नितेन?

Kelkar: When a *boddhā* is confronted with an *arthin* then he sees it, for example, a particular shape with horns, a tail, etc., as something, as a cow. He thus makes a passage from the *arthin* to the *artha*. The *boddhā* is responsible for giving *artha*-hood to the *arthin*. Now the question is whether the *artha* is a human artifact or is it natural.

Badarinatha Shukla: I want to see how far I have understood all this. The *śrotā* hears a sentence, that produces a *jñānākāra* in him and this *jñānākāra* is characterised by *yāthātathya* with the objective situation in the case of a true sentence. Now what does *arthin* or *arthi-artha-bhāva* do in this context?

Rege: Badarīnāthajī, I also want to test my understanding. If I see a certain shape, that is the *arthin*, and judge it to be a certain kind of thing, that is the *artha*. Now this relationship between the *arthin* and *artha* is in the context of a *vākya*. But a sentence is not an *arthin* in the sense in which a shape I see is an *arthin* in relation to the cow. I will have to understand the meanings of the words which compose the sentence, so it is the *cihna-cihnita-bhāva* which is relevant here.

Kelkar: That will be your way of saying that a linear model is more satisfactory than a triangular model.

Jha: Perhaps if we replace the *arthi-artha-bhāva* by the *janya-janaka-bhāva* that will give us a better analysis of the situation.

Kelkar: Even in the case of the *janya-janaka-bhāva*, the *janakatva* is a joint kind of *janakatva*. Because there is a *janitā* only when there is a linkage between the *boddhā*, the *vākya* and its *cihnāṅkana*, for if you do not understand the language, knowledge will not be generated.

Are there propositions? Obviously we do not want to move at the verbal level. We are not worried over the use of the name 'proposition'. I would say that we have been wanting to tell the Naiyāyikas—'Look! what we call proposition you seem to call *jñānākāra* and the two are identical; and we can have peace.' They say—'No, we cannot have peace. Because they are not satisfied with this identification, because they conceive of *jñānākāra* in fundamentally different terms so far as the relation between the two is concerned. So the point at issue is not the word 'proposition' but the relations of *jñānākāra* with the other two terms in the triangle. These relationships are conceived differently and I would suggest as a convenient convention that only if you accept the linear model should you use the word 'proposition': but if you do not, you should discard the word 'proposition and use some other word like 'cognition-form' to avoid confusion.

बदरीनाथशुक्लः—इदानीमहं वक्तुमिच्छामि । श्रूयताम्; वाक्यं, ज्ञानाकारः, वस्तुस्थितिः इति त्रितयद्वारा प्रोपोज़िशन—कथं सिध्यति एतद्विषये यत् मया बुध्यते तत् भवतां पुरस्तात् उपस्थाप्यते । मम एवं प्रतिभाति यत् कदाचित् वयं इदं रजतम् इति रङ्गस्य कृते ब्रूमः । अस्ति वस्तुतः वस्तु रङ्गात्मकम् । परन्तु वयं कथयामः 'इदं रजतम्' । कदाचित् रजतमपि कथयामः 'इदं रजतम्' । परन्तु उभयोरपि स्थित्योः ज्ञानं एकाकारं जायते । यदि रङ्गं रजतशब्देन ब्रूमः तदापि रजताकारं ज्ञानं जायते । यदि रजतं रजतशब्देन ब्रूमः तदापि रजताकारं ज्ञानं जायते । तर्हि ज्ञानम् एकाकारम्, सत्यवाक्यस्थलेऽपि मिथ्यावाक्यस्थलेऽपि ।

Kelkar: I do not say that now. Earlier we said so, and you were not ready to accept it. Now we understand your reasons for not accepting it.

One last point. Regarding '*arthi-artha-bhāva*' I must make it clear that it is my coinage and it must not be understood in any traditional sense that it may have received in Sanskrit. The English expression which I use as equivalent to it may be more easily intelligible to those trained in English. I call it a categorisation-

relationship: *arthin* is that which is categorised and *artha* is the category imposed on it. So the perceptual example I gave is only one example of the categorisation-relation. There are various other types of examples. For example, the various examples which Wittgenstein gives as the 'see as' relations, to see something as something. For example, in the last three days we have seen Prof. Rege as our host. Prof. Rege as we ordinarily know him outside this seminar will be the *arthin*, but the host is the new *artha* we have imposed on him. Thus we have recategorised Prof. Rege now as the host of this seminar. As we go through life, we go on imposing categories on various things. This is the categorisation-relation I have in mind and I use '*arthi-artha-bhāva*' to refer to it, because it suits the current Marathi usage.

Further incidentally it is consistent with the ordinary laymen use of the word 'meaning' in English. We ask 'What is the meaning of this' and that means 'How can I categorise your action?' If somebody does something strange or surprising, I ask 'What is the meaning of this' and that means 'How can I categorise it?'

झा—चिह्नचिह्नितयोः चिह्नाङ्कः सम्बन्धः ।

बदरीनाथशुक्लः—अर्थात् वृत्तिसम्बन्धः। अवयवानां संनिवेश आकारः। सः संनिवेशः यस्य स आकारी, व्यक्तिः इति यावत् ।

झा—इदं ज्ञातं वा ? एते वदन्ति—सत्यं वाक्यम् अर्थि, ज्ञानाकारः अर्थः; अनयोः सम्बन्धः अर्थि-अर्थभावः। वस्तुस्थितौ तावत् वस्तुस्थितिः चिह्नितम्, वाक्यं चिह्नम्; अनयोः सम्बन्धः चिह्नचिह्नितभावः ।

बदरीनाथशुक्लः—अर्थात् वाच्य-वाचकभावः ।

झा—अत्र तावत् अर्थि-अर्थभावः ।

बदरीनाथशुक्लः—यदि ज्ञानाकारः ज्ञानम् तर्हि अर्थि-अर्थभावः नाम जन्य-जनकभावः । अत्र वाच्य-वाचकभावः ।

झा—अर्थ-अर्थिभाव इत्युक्तौ जन्य-जनक भावः। What Shuklaji is telling here is the cause and effect relationship between *artha* and *arthi.*

बदरीनाथशुक्लः—ते किं वदन्ति प्रोपिज़िशन इति शब्दार्थः कः? शब्दविषये अस्माकं विवादो नास्ति। शब्दार्थः कः तत्र विषये विचारः प्रवर्तताम्। संज्ञाविषये अस्माकं विवादो नास्ति। तर्हि प्रोपोज़िशन-शब्दस्य अर्थः कः इति विचार्यमाणे ते चिन्तयन्ति यत् नैयायिकाः एवं चिन्तयति यत् सत्यं वाक्यं परन्तु रङ्गे प्रयुक्तात् 'इदं रजतम्' इति वाक्यात् वयं रजताकारं ज्ञानं प्राप्नुमः, तदापि इदं निश्चितं न भवति तदानीं यत् वस्तुतः ज्ञानविषयीभूतं तत् रजतत्वस्य आश्रयः न वा? रजतत्वेन ज्ञायमानः वस्तुतः रजतत्वस्य आश्रयः न वा इति न निश्चीयते। यदि च सत्यवाक्येन इदं रजतमिति ज्ञानं जायते तदापि तदानीं अयं न निश्चयः यत् ज्ञानेन विषयीक्रियमाणं वस्तु रजतत्वस्य आश्रयः न वा। तर्हि रजतत्वेन ज्ञायमानं अथच रजतत्वाश्रयत्वेन अनिश्चितं यत् तत् रजताकार इति। रजतत्वेन ज्ञानं तु जातम् परन्तु रजतत्वस्य आश्रयता निश्चिता नास्ति, तर्हि इयमेकावस्था जाता सत्यवाक्यस्थलेऽपि मिथ्यावाक्यस्थलेऽपि यत् वस्तु तु ज्ञायते एकेन रूपेण, परन्तु तद्वस्तु तद्रूपस्य आश्रयः इति न ज्ञायते। तर्हि रजतत्वेन ज्ञायमानत्वे सति रजतत्वाश्रयत्वेन अनिश्चितत्वम्। इदमेव रजताकारस्य अर्थः भवति। परन्तु यदा तज्ज्ञानं corresponds to वस्तुस्थितिः (fact)—यतः मया ज्ञातम् इदं रजतम्, तदनन्तरं रजतं ग्रहीतुं वयं तत्र गतवन्तः, यदि रजतं प्राप्नुमः तदा तद् ज्ञानं corresponds to fact. then रजतत्वेन ज्ञातं रजतत्वाश्रयत्वं च निश्चितं भवति। यदा वयं गच्छामः दृश्यमानस्य रजतस्य समीपे परन्तु यदि रजतं न प्राप्नुमः तदा तज्ज्ञानं does not corresponds to fact. Then that is incorrect knowledge. तर्हि मया इत्थं वक्तुं काम्यते यत् यदा किमपि वस्तु केनचिद्धर्मेण ज्ञायते, परन्तु तस्य धर्मस्य आश्रयत्वं न निश्चीयते—इयम् एकावस्था—अपरावस्था; येन रूपेण वस्तु ज्ञायते तस्य रूपस्य आश्रयः इदं वस्तु इति निश्चयो भवति। तदेवं मन्यते—एकस्य वस्तुनः द्वौ पक्षौ। एकः पक्षः एकेन रूपेण ज्ञायमानत्वे सति तदाश्रयत्वेन अनिश्चितता। अन्यः पक्षः ज्ञायमानेन रूपेण ज्ञायमानस्य रूपस्य आश्रयत्वेन निश्चितता—इति पक्षद्वयं वस्तुनः। तर्हि रजतत्वेन ज्ञायमानत्वे सति रजतत्वाश्रयत्वेन अनिश्चितता या वर्तते सा प्रोपोज़िशन इति। अस्य रजतत्वेन ज्ञायमानत्वे सति तदाश्रयत्वेन निश्चितता या वर्तते, सा वर्तते fact अवस्था। तर्हि वस्तुनः अवस्थाद्वयं वर्तते यथा मया उक्तम्।

अन्यत् श्रूयताम्। पुनः ज्ञायताम्। यदि रङ्गं वयम् 'इदं रजतम्' इति ब्रूमः तर्हि तत् मिथ्यावाक्यम्। यदि रजतं वयम् रजतमिति ब्रूमः, तत् सत्यं वाक्यम्; परन्तु

उभाभ्यामपि वाक्याभ्याम् ज्ञानं एकाकारं जायते—'इदं रजतम्'। परन्तु उभयोरपि स्थलयोः ज्ञानदशायाम् अयं निश्चयो न भवति यत् यद् वयं रजतत्वेन जानीमः तत् वस्तु वस्तुतः रजतत्वस्य आश्रयभूतम् अथवा अनाश्रयभूतम्। एवम् एकावस्था जाता। पुनः कालान्तरे तन्निश्चेतुं यदा प्रयत्नः क्रियते, यदा इदं जानीमः यत् इदं वस्तु ज्ञायमानस्य रजतत्वस्य आश्रयभूतमेव, अथवा इदं वस्तु ज्ञायमानस्य रजतत्वस्य अनाश्रयभूतम् इति यदा निश्चयो भवति तदा तत् वस्तुस्थितौ पर्यवस्यते। तर्हि वस्तुस्थितिः, अस्य अनिश्चितता दशा, ज्ञायमानधर्मेण तदाश्रयत्वेन निश्चितता दशा इति एकस्यैव वस्तुनः अवस्थाद्वयम्। एकावस्था प्रोपोजिशन-शब्देन वक्तुं शक्या, अपरावस्था फैक्ट (fact) शब्देन वक्तुं शक्या। अनया रीत्या यदि वक्तुं इच्छामः तर्हि किञ्चिद् वक्तुं शक्यते।

अन्यच्च श्रूयताम्। गतदिने शिवजीवनभट्टाचार्येण मां प्रति पृष्टम् यत् यदा नैयायिक-मीमांसकौ परस्परं विवादं कुरुतः तदा मीमांसको वदति 'शब्दः नित्यः,' परन्तु नैयायिकः जानाति 'शब्दः अनित्यः'। यतः नैयायिकस्य विरोधी निश्चयः वर्तते अर्थात् शब्दे अनित्यत्वनिश्चयः वर्तते, अतः शब्दः नित्यः इति वाक्यात् बोधो न भविष्यति। यदि बोधो न भविष्यति तर्हि कथं तं खण्डयितुं सः उद्युक्तो भविष्यति? अतएव मन्तव्यम् यत् तस्मात् वाक्यात् बोधो भविष्यति। परन्तु तद्विषये मया ह्यः उक्तम् यत् नैयायिकस्य 'शब्दः नित्यः' इति वाक्यार्थस्य बोधो न भवति, किन्तु शब्दः नित्यः इति वाक्यार्थस्य यः मीमांसकगतबोधः तस्य बोधस्य एव बोधो भवति; तर्हि ज्ञातस्य मीमांसकगतबोधस्य भ्रमत्वं स्थापयितुं सः प्रयतते। तस्य खण्डनं वर्तते, न तु अर्थखण्डने। परन्तु तादृशवाक्यप्रयोजकीभूतं यत् मीमांसकगतं ज्ञानं तस्य ज्ञानस्य भ्रमत्वप्रतिपादने प्रयासः भवति खण्डनकारस्य नैयायिकस्य, इदं मया गतदिने उक्तम्।

परन्तु तत्र किञ्चित् आलोचयितुं कामयामहे—यन्मया उक्तं तत्समीचीनं न प्रतिभाति। कुत इति चेत्, अर्थम् अज्ञात्वा ज्ञानं न ज्ञातुं शक्यते। घटज्ञानमस्ति तर्हि घटम् अज्ञात्वा घटज्ञानं न ज्ञातुं शक्यते। यथा रक्तो दण्डः तर्हि रक्तत्वम् अज्ञात्वा 'रक्तदण्डः' न ज्ञातुं शक्यते। तर्हि शब्दः नित्यः इति वाक्यार्थम् अज्ञात्वा, 'शब्दः नित्यः' इति वाक्यार्थज्ञानं मीमांसकगतम् न ज्ञातुं शक्यते। विषयनिरूप्यं हि ज्ञानम्, ज्ञानं हि विषयेन बोध्यं भवति, विषयद्वारा ज्ञायते। अतएव यावत् शब्दो नित्यः, इति वाक्यार्थस्य ज्ञानं न भविष्यति, तावत् 'शब्दो नित्यः' इति वाक्यार्थ-बोधस्य ज्ञानं न भविष्यति। कुतः? यतः बोधे अर्थः विशेषणं भवति विषयतासम्ब-न्धेन। तर्हि विषयस्य विशेषणज्ञानम् अन्तरा विशिष्टं न ज्ञातुं शक्यते, यथा रक्तत्व-ज्ञानमन्तरा 'रक्तो दण्डः' न ज्ञातुं शक्यते तथैव वाक्यार्थज्ञानमन्तरा वाक्यार्थबोधो न ज्ञातुं शक्यते, अतः यन्मया उत्तरं गतदिने उक्तम् तत् तु पांसुप्रक्षेपमात्रम् आसीत्।

तत्र मया इदानीं उच्यते यत् प्रोपोज़िशन-स्वीकारमन्तरा अस्य प्रश्नस्य समाधानं न भवितुमर्हति । यत् नैयायिकस्य मीमांसकवाक्यात् अर्थबोधो भवति, न वा भवति—अस्य प्रश्नस्य उत्तरं प्रोपोज़िशन-स्वीकार-द्वारैव दातुं शक्यते, अन्यथा न दातुं शक्यते ।

कथमिति चेत् तत् श्रूयताम् । मया उच्यते यत् शब्दोनित्यः इति वाक्यात् शब्द-त्वनित्यत्वाभ्यां न शब्दः अवगम्यते । न वा शब्दोऽनित्यः इति वाक्यं शब्दत्वानित्य-त्वाभ्यां शब्दम् अवगमयति । कुतः तर्हि यदि शब्दमेव अवगमयेत्, तर्हि शब्दे नित्य-त्वानित्यत्वविरोधात् नैवं वक्तुं शक्यते । अतएव अनया रीत्या यदि उच्यते यत् 'शब्दो नित्यः' इति वाक्यात् शब्दत्व-नित्यत्वाभ्यां कश्चित् अतिरिक्तः अर्थः उच्यते । तद्वत् 'शब्दः अनित्यः' इति वाक्यात् शब्दत्वानित्यत्वाभ्यां कश्चित् अन्यः अर्थः उच्यते । तर्हि धर्मभेदो जातः, तद् धर्मिभेदो यदा जातः । भिन्ने भिन्ने धर्मिणि तु शब्दत्वनित्यत्वयोः शब्दत्वानित्यत्वयोः स्थायिता भवितुमर्हति । तदेव मया उच्यते यत् शब्दः नित्यः इति वाक्येन प्रतिपाद्यः यः अन्यः अर्थः शब्दत्वनित्यत्वाभ्यां बोध्यते तस्य किमपि नाम देयम् । तर्हि तदेव नाम प्रोपोज़िशन इति । अनया रीत्या 'शब्दो नित्यः' इति वाक्यात् शब्दः नित्यः इति नैयायिकस्य बोधो भवितुम् अर्हति । तर्हि प्रोपोज़िशनं विना अन्यदुत्तरं न भवति । सम्यक्? एतावता इदम् आगतम्—यत् प्रोपोज़िशन-शब्दात् अतिरिक्तः पदार्थः प्रोपोज़िशन द्वारैव 'शब्दः नित्यः,' 'शब्दः अनित्यः' इति विरुद्धयोः वाक्ययोः अर्थबोधः सम्पद्यते । इयमेका युक्तिः प्रोपोज़िशन पदार्थस्य स्वीकारे वर्तते । मम मते एतत् पदार्थस्य स्वीकारम् अन्तरा अस्य प्रश्नस्य समाधानं न भवितुम् अर्हति ।

Arindam: What Badarīnāthajī has said falls into two parts. The second part was concerned with the question which Shibajiban Babu had raised yesterday. The situation which is being considered is this: The Naiyāyika knows that sound is non-eternal (*śabdo' nityaḥ*); and the Mīmāṁsaka says that sound is eternal. Now Shibajiban Babu's question was: The Naiyāyika already knows that sound is non-eternal. In that case, according to the official Nyāya position, as he knows that sound has the attribute of being non-eternal, the knowledge, i.e., knowledge of the *śābdabodha* kind, that sound has the opposite attribute cannot be generated in him through hearing a sentence. But here the Naiyāyika is obviously understanding a sentence which he knows to be false. Because if he did not understand it what would he be arguing against?

To this a quick reply was given earlier by Badarīnāthajī that what the Naiyāyika understands is not *that sound is eternal* but *that the Mīmāṁsaka believes that sound is eternal*. Thus his *śābdabodha* consists not in the cognition of an objective complex but the cognition of a cognition (the cognition, of the Mīmāṁsaka). The Naiyāyika does not obtain cognition of an objective situation of which the Mīmāṁsaka has cognition, for there is no such objective situation to be cognised. But he obtains cognition of the cognition of the Mīmāṁsaka which is false. Thus the object of the Naiyāyika's cognition is not an objective complex but the Mimāṁsaka's cognition. And the Naiyāyika wants to prove that this cognition of the Mimāṁsaka is false. This was the substance of the reply which Shuklaji gave earlier in response to Shibajiban Babu's question. Many of us felt some reservations about it. Shuklaji now says that that answer was not correct. He describes it as a quick repartee intended to 'stop the mouth' of the opponent. The exact phrase he used was 'throwing dust into the questioner's eyes'.

Now he says that the answer will not do. The answer which he has given now has two parts: the first, a refutation of the reply he gave earlier; and the second, an apparent admission of propositions which is a great event deserving celebration. The refutation of the reply is very neat. He says that according to the Nyāya position itself you cannot have cognition of a pot unless the pot is there. I cannot have cognition of someone else's cognition of a pot unless I have cognition of a pot. If I have to have cognition of a pot, the pot must be there—something which is *siddha*. If there is no pot, no one can have knowledge of a pot, and therefore no one can have knowledge of someone else's knowledge of a pot. So, since in this case according to the Naiyāyika the object-complex which is the putative object of the Mimāṁsaka's knowledge, viz., sound being eternal, just does not exist, the Mīmāṁsaka cannot have the cognition that sound is eternal and the Naiyāyika cannot have the cognition that the Mīmāṁsaka has the cognition that sound is eternal. If the Naiyāyika claims that he has cognition of the Mīmāṁsaka's cognition that sound is eternal, then this commits him to the view that there is the objectcomplex which consists in sound being eternal. Then what

happens to his claim that the cognition that sound is non-eternal is *yathārtha*. So the earlier answer will not do.

So in his present argument he brings the issue to a sharper focus and by doing so comes closer to admitting propositions. He says that the sentence *'śabdo nityaḥ'* produces *śābdabodha* in the Naiyāyika.

In a cognition that sound is eternal, sound itself is being known as being characterised by sound-ness (*sabdatva*) and eternity (*nityatva*). The something which is characterised by soundness and eternity is the objective complex of which this particular cognition is a cognition of. There is something which is out there in the world and pertaining to which we may have the cognition that sound is non-eternal, or the cognition that sound is eternal. In the first cognition this something is characterised by soundness and non-eternality. Thus the cognition is that something is characterised by soundness and that this identical thing is characterised by non-eternality. This is the *abheda* (identity) analysis; there is a cognition in which both *śabdatva* and *anityatva* characterise an identical something. Now given the Mīmāṁsaka's cognition that *śabdatva* and *nityatva* both characterise something which is out there, a part of objective reality, and given the Nyāya view that sound as such is non-eternal, i.e., that anything which is characterised by soundness is characterised by non-eternality; and the Mīmāṁsā view that anything which is characterised by soundness is characterised by eternality—it would follow that something which is characterised by soundness is characterised by both non-eternality and eternality which is self-contradictory. And from the side of the external world we will have to admit that eternality and non-eternality are the actual properties of sound, for otherwise one of these two cognitions would lack an objective complex (the objective complex which is the object or content of the cognition.)

This is a rather subtle argument. From the Nyāya point of view, which is an extensionalist point of view, if I have a cognition of an object-complex, a complex consisting of, say, an attribute characterising a thing, then in the objective situation that thing is characterised by that attribute. Otherwise, there could not have been cognition of the object-complex. This is the Nyāya *siddhānta*. Now a Mīmāṁsaka has cognition that sound is eternal. Thus the

cognition has for its object an object-complex consisting of eternality characterising something which is characterised by soundness. And this, in some sense, is there in external reality consisting of the attribute non-eternality characterising something which is characterised by soundness. Thus something in external reality which is characterised by soundness (i.e., sound) has to be admitted as a locus of both eternality and non-eternality. But that is not possible.

So there must be objects (objective complex) other than the objective complexes which are respectively the objects of the Naiyāyika's and Mīmāṁsaka's cognitions, and which are disdinct from each other. Apart from the sound which is part of the furniture of the world, there must be for the Naiyāyika something which he directly knows and is characterised by soundness and non-eternality; and similarly for the Mīmāṁsaka there must be something other than the sound in objective reality, and other than the something which figures in the Naiyāyika's cognition which is characterised by soundness and eternality. As these two loci are different there will no incompatibility. Shuklaji says that we have to admit something which is distinct from the objective, real sound, something which as it were exists between this sound and cognition and is the direct object of cognition in which it is characterised by the attribute of soundness and either eternality or non-eternality, as the case may be. And if this is the sense given to proposition we can admit that there are propositions.

बदरीनाथशुक्लः—इदं तु निश्चितं यत् शब्दः नित्यः इति वाक्यात् शब्दत्व-नित्यात्वाभ्याम् अन्यः प्रोपोज़िशन-पदवाच्यः अर्थः ज्ञायते। शब्दः अनित्यः इति वाक्यात् शब्दत्व-अनित्यत्वाभ्याम् अन्यः पदार्थः प्रोपोज़िशन-पदवाच्यः ज्ञायते। इदानीं किं भवति ? तर्हि यदि शब्दत्व-नित्यत्वयोर्वा शब्दत्व-अनित्यत्वयोर्वा आश्रयभूतं किमपि फ़ैक्ट (fact), किमपि वस्तु यदि जगति मिलति तर्हि तत्प्रोपोज़िशनः सत्यं भवति। ज्ञातं न वा ? मीमांसकः इदं दर्शयितुं प्रयतते यत् अस़्ति शब्दत्व-नित्यत्वयोः आश्रयीभूतं किमपि वस्तु फ़ैक्ट इति। नैयायिकः इदं प्रदर्शयितुं यतते यत् अस्ति शब्दत्व-अनित्यत्वयोः आश्रयीभूतं किमपि वस्तु। तद् यदि शब्दत्व- नित्यत्वयोः आश्रयीभूतं किमपि वस्तु साधयितुं शक्ष्यते तर्हि शब्दत्व-नित्यत्वाभ्यां ज्ञायमानः प्रोपोज़िशन-पदार्थः सत्यो भविष्यति। यदि शब्दत्व-अनित्यत्वयोः आश्रयीभूतं किमपि वस्तु साधयितुं शक्ष्यते तर्हि शब्दत्वा-

नित्यत्वाभ्यां ज्ञायमानं वस्तु प्रोपोज़िशन-पदार्थः सत्यः भविष्यति। इयम् अस्ति स्थितिः।

Arindam: Badarīnāthjī says that the Mīmāṁsaka claims that there is an objective situation in which something is characterised by soundness and eternality. And the Naiyāyika similarly claims that there is an objective situation in which something is characterised by soundness and non-eternality. Now Badarīnāthajī suggests that the cognitions, which these two claim to have may be identified with propositions. We can thus say that there is a proposition (which is entertained and believed by the Naiyāyika) in which soundness and non-eternality are elements and one can give a similar account of the cognition claimed by the Mīmāṁsaka. Now obviously one of these two cognitions (propositions) must be true and the proposition which is true may be regarded as (an objective) fact. The true proposition is identical with a fact which obtains. This may sound odd but it should not really sound odd to those who are familiar with western literature, because Frege in his article on 'Der Gedanke' ('The Thought') remarks that a fact is nothing else but a true thought. Even Russell's position comes close to this. So this is a kind of Fregean position and I propose that we should discuss Frege's notion of 'thought' at some length tomorrow.

Jha: What Badarīnāthajī has said is: one sees a piece of silver and thus has a cognition of something as silver; and someone else may have a cognition of the same something as lead. There are two cognitions or *jñānākāras* here and as two *jñānākāras* they are similar. Then what is the difference between them. The difference is this—in the cognition of a piece of silver, being silver is *prakāra* and there is something which is its *āśraya*. Now whether this *prakāra* (silverness) actually resides in the *āśraya* is not determined. The object (or content) of such a cognition he calls a proposition. If however the *prakāra* actually resides in the locus or *āśraya* then he would call this state of affairs a fact or *vastusthiti*. This is the difference he makes out between a proposition and fact.

Pahi: Badarīnāthajī's proposal is that the distinction between

proposition and fact is to be regarded as a distinction within cognitions based on their different properties. A cognition which has not been ascertained to be valid may be called a proposition. A cognition which has been ascertained to be valid will, on the other hand, be called a fact. This is what I take him to mean.

Shah: We seem to be trying to establish the real existence of propositions. In this, I think, we are fundamentally at fault regarding the relation between *vākya*, *jñānākāra* and *vastusthiti*. I suggest that we should consider the relationship between what we call a true sentence and what we call a false sentence. The nature of sentence is explained through the true sentence; and false sentence is dependent on the true sentence. If this is so then it should be possible for us to get away from proposition. The proposition introduces an unnecessary complication. What is misunderstood in the Russellian approach and the Fregean approach basically is this that they consider these as seperate and distinct. I suggest that a *vākya* is no *vākya* unless there is the *jñānākara* and *vastusthiti*. And what can *vastusthiti* be without *vākya* and *jñānākāra*. How can we talk in the absence of these about *vastusthiti?* This is not a question merely of talking. It is not merely an epistemological question; ontological issues are also involved here. We cannot get away from them. I submit that if we turn to Wittgenstein even of the *Tractatus* and his propositions regarding the relation between language, thought and reality, what I am saying will hold. And if that unity is understood, this whole exercise will be unnecessary. We have not grasped the relationship between language, thought and reality; because we have not grasped the relationship between a true sentence on the one hand, and a false sentence on the other. If we were to do it, we will not run into these difficulties.

Guest: What would be the proper way of grasping this relationship?

Shah: There can be no *vastusthiti* without a true sentence and *jñānākāra*. These three constitute an organic unity and so mutually dependent that one cannot be there without the other.

Guest: But what are specifically the relations between the elements of this organic unity?

Shah: There can be a variety of ways in which the nature of this organic unity can be understood. One is in terms of structure, the other in terms of its elements, and the third in terms of both element and structure.

झा—अयम् आडम्बरः। वाक्येन सह ज्ञानाकारस्य सम्बन्धः, ज्ञानाकारस्य वस्तुस्थित्या सम्बन्धः एतादृशः यः प्रयासः क्रियते तदपेक्षया सत्यवाक्येन सह सत्य-वाक्यस्य सम्बन्धः यदि स्थाप्यते तावता सर्वं समञ्जसं भवति। प्रोपोजिशन इत्यस्य चर्चा एव अनावश्यकी, निष्फला इति तेषाम् अभिप्रायः।

बदरीनाथशुक्लः—केवलं कथनेन ?

झा—कथनेन इत्युक्तौ . . . ।

बदरीनाथशुक्लः—तर्हि कथं वाक्यं सिध्यति ?

झा—सत्यम् सत्यवाक्यं यदा अस्ति तदानीं इदं ज्ञायते एव, वस्तुस्थितिं विना सत्यवाक्यमेव कथं भवति ? अतः वस्तुस्थितेः वाक्यस्य च सम्बन्धविचारः एव अनावश्यकः।

बदरीनाथशुक्लः—श्रूयताम्। रजते प्रयुक्तम् 'इदं रजतमिति' वाक्यं सत्यं वाक्यम्। परन्तु तस्मात् सत्यात् यत् इदं रजतमिति ज्ञानं जायते तर्हि किं रजतत्वेन ज्ञायमानं वस्तुतः रजतमिति तदानीं निश्चितं भवति ? न निश्चितं भवति। अतएव नैयायिका वदन्ति यत् ज्ञानस्य प्रामाण्यं परतो भवति—यदा मनुष्यः प्रयतते यत् रजतत्वेन ज्ञायते किं तत् वस्तुतः रजतम् एव ? तदा रजतं ग्रहीतुं गच्छति। यदि वस्तुतः रजतं प्राप्यते, तदा सः जानाति यत् रजतत्वेन जातं ज्ञानं तत् समीचीन-मासीत्। अतएव केवलं वाक्यात् उत्पत्तिमात्रेण न किमपि सिध्यति। अतएव नैयायिकरीत्या उच्यताम्।

Jha: This is the gist of what Shri Badarīnāthajī just said. How do you know or decide that a sentence is true or a sentence is false. In order to understand the relationship between a true sentence and false sentence, would it not be necessary first to

decide when a sentence is true and when it is false. And would we then not come back to the same position?

Shah: I would like to suggest that there are, what one might call, two levels. At one level, the basic level when the very concepts introduced are of a particular type; if I want to introduce a language to someone who does not understand the language at all, then I just cannot do so independently of *jñānākāra* and *vastusthiti*. The separate existence of these is itself possible when all these three have been seen together, and as going together; and unless these are seen as going together, none of these can be understood in the first instance. The distinctions or separateness can arise later on when we can have *jñānākāra* without *vastusthiti*, or when we can have a *vākya* without *jñānākāra* or *vastusthiti*, But the basic relationship of language to thought and reality is a different thing.

Guest: How can you discriminate, in particular cases, between a true and a false sentence? How do you decide whether a particular sentence is true or false?

Shah: If you want to consider later how in a particular case you decide whether a sentence is true or false, I suggest that at this stage it is possible for us to say that when a sentence is false what we have is not a *vākya* but a *vākyābhasa*. The process does not change the status of the thing.

Pahi: I will first make a comment on Shri Badarīnāthajī's rejection of the answer he had earlier given to Shibajiban Babu's question. I think the point he has made is extremely well-taken. When the situation is that A cognises that B believes which C, tells then its implication is that A understands C. Now since Badarīnāthajī's earlier answer to Mr. Bhattacharjee's question violates this entailment, it is unacceptable. Let us consider the altertenative answer he have offered now. The question before us is: the Naiyāyika believes that sound is non-eternal, how then does he understand the statement that sound is eternal. Shri Badarīnātha's answer in essence I take to be that the Naiyāyika's cognition—that sound is non-eternal and the Mīmāṁsaka's opposed cognition

—that sound is eternal—presuppose an objective state of affairs which will verify one of them and falsify the other. This is also the claim that those who accept propositions, make. The similarity between Shri Badarīnāthajī's position and the position of those who accept propositions is this: those who accept propositions also say that given the pair of contradictory propositions—p and not-p—there is only one objective state of affairs corresponding to it, which verifies one of them and falsifies the other. The point of Badarīnāthajī's answer (which he has offered now) seems to me to be that in order to explain a pair of contradictory cognitions there is needed an objective state of affairs which will verify one of the pair and falsify the other. I do not take this as an answer to Bhattacharjee's question.

Now I proceed to the consideration of another point that Badarīnāthajī has made—that the proposition and fact are two stages of the cognitive process, that when (the content of) a cognition is determined to be valid it itself is a fact; but prior to that when it is not determined to be valid or invalid it may be called a proposition. A cognition before it is determined to be valid or invalid is *jñānākāra*, a (cognitive) form. Now, what is this form? Let us look at some of the answers which Naiyāyikas have themselves given to this question.

They talk of the structure of cognition. How can they do this? How is it possible to offer a theory of the structure of cognition independently of the structure of language? We have to give an explanation of the process of verbal communication, the process through which we receive and impart information. The public medium of this process is language. And language has two kinds of elements: words and the syntactic structures which sentences have to exemplify. I want to make a radical suggestion. I do not want to deny that there are cognitions and that there are differences among cognitions. There, certainly, are cognitions; and equally, certainly there are different types of cognitions. But the talk of types of cognitions is parasitic upon the talk of types of syntactic structures. What is called a structure (or form) of cognition here is nothing but parasitic upon a theory of analysis of sentences in language. We shall call it theory of the epistemico-ontic structure of sentences. The theory of *śābdabodha* which is advanced by Naiyāyikas ought to be looked upon as a theory of the analysis

of linguistic sentences. This theory ought to be adequate to explain the different types of cognitive structures. We need not indulge in any talk about cognitive structures in themselves because such talk is not going to help us. We have rather to develop an adequate theory of the different types of sentence-structures. My intention is not to deny the ontic existence of cognitions. But my contention is that from the point of view of theory-building we are dependent upon sentence-structures. We have to build a theory of sentence-structures and relate them to the world. So the talk of cognition-structures or of structures of proposition is, for me equally futile. I should be able to develop a theory of meaning and a theory of truth by confining myself to theories concerning the structures of sentences and objects, the inputs from the world, and by establishing adequate relations among the sentence-structures, sentence-contents and the world-state. The theory has to be built by relating the two, and there is no point in becoming accomodative to the propositional theory.

नैयायिकाः शब्दमनित्यं मन्यन्ते, मीमांसकास्तु शब्दं नित्यं मन्यन्ते। 'शब्दो नित्यः'—अस्य वाक्यस्य नैयायिकमते, 'शब्दोऽनित्यः' इत्यस्य च मीमांसकदृशा कथं बोधः। अनायत्येदमवश्यस्वीकर्तव्यं भवेत् यदस्ति काचन वस्तुसत्ता या हि एकं वाक्यं प्रमाणमपरं चाप्रमाणं व्यवस्थापयितुं शक्नोति। सैव वस्तुसत्ता प्रामाण्याप्रामाण्य-निश्चायिका भवतीति शुक्लमहोदयानामभिप्रायः प्रतिभाति। तर्हि अस्य विचारस्य 'प्रोपोज़िशन' इत्याख्येन संवादोऽस्ति। परस्परविरोधिवाक्ययोः प्रोपोज़िशन-द्वयोर्मध्ये एकस्य सत्यत्वमपरस्य च मिथ्यात्वं वस्तुगत्या निर्णीयते। किन्तु नेदं समाधानं भट्टाचार्यस्य प्रश्नं समादधाति।

शुक्लमहोदयानुसारं ज्ञानस्य प्रथमावस्थायां सत्यासत्यत्वनिर्णयो नास्ति। एष एव ज्ञानाकारः 'प्रोपोज़िशन' इत्याख्येन सह संवदति। किन्तु तत्रायं मे प्रश्नः—ज्ञानाकारः भाषाया आकाराद्भिन्नो नास्ति यतो हि ज्ञानाकारस्य चर्चा भाषाकारं विना कर्तुं न शक्यते। अतः पूर्वमिदमेव निश्चेयं यद्भाषायाः क आकारो, वस्तुनः क आकार, तयोश्च कः संबंधः ?

Bhatt: Simultaneity of the two is also explained by the Buddhists in a similar way. Because they uphold the doctrine of momentariness, they cannot afford to say that there is the object and then there follows the knowledge of it, and then the two are compared, and then their correspondence is established, for this,

would require four distinct moments. This is the answer that can be given. One may also appeal to an analogical doctrine from Prabhākara.

बदरीनाथशुक्लः—भवन्तः मां श्रोतुमनुगृह्णन्तु । तत्र भट्टमहोदयेन इदमुक्तम् यत् एकत्र अर्थः भवति, ज्ञानं भवति, तत् प्रमाज्ञानम् उच्यते । यत् भ्रमज्ञानम् उच्यते तत्र अर्थो न भवति, ज्ञानं भवति ।

अतिथिः—अर्थो भवति ।

बदरीनाथशुक्लः—श्रूयतां, भोः । यदि अर्थो भवति, तदा अर्थो भवति उभयत्र-भ्रमस्थलेऽपि अर्थो भवति, सत्यज्ञानस्थलेऽपि अर्थो भवति । परन्तु सत्यज्ञानस्थले ज्ञानस्य आकारद्वयं भवति—एकः स्वकीयः आकारः, एकः विषयाकारः । भ्रमस्थले ज्ञानस्य स्वकीयाकारो भवति, विषयाकारो न भवति । यतो हि, विषयस्तत्र रज्जुः, आकारः सर्पाकारः । अयं तु अर्थः नः । Do you understand ? विषयः वर्तते, परन्तु आकारः अन्यः—विषयाकारः तत्र नास्ति, अन्याकारः वर्तते । सम्यक् ? अथच सत्यस्थले यः अर्थः वस्तुतः विद्यते तस्यैव आकारः वर्तते । इदमन्तरं वर्तते । तर्हि अत्र इदं जिज्ञास्यते यत् इदं यत्—उच्यते ज्ञानस्य स्वाकारः वर्तते—ज्ञानस्य स्वाकारः इत्यस्य कोऽर्थः ? अर्थात् ज्ञानं स्वरूपेण वर्तते । अस्ति ज्ञानस्य रूपम् । ज्ञानं नास्ति इति न वक्तुं शक्यते । ज्ञानं उभयत्र वर्तते—सत्यं ज्ञानं स्वरूपेण विद्यते, भ्रमात्मकं ज्ञानमपि स्वरूपेण विद्यते । इदानीम् अस्माकं सर्वेषाम् उपरि प्रोपोजिशन-अस्य भूतः आरूढो वर्तते । तर्हि यदि ज्ञानस्य आकारो नाम ज्ञानमेव एतावता उच्यते, ज्ञानमेव प्रोपोजिशन-पदार्थः । एतावता किमपि नवीनं न उक्तं भवद्भिः । ज्ञानं सर्वैः स्वीक्रियते एव । यदि तस्य किमपि नवीनं नाम दीयते—स्व-स्वनामानि दातुं शक्यन्ते—वस्तु किमपि भिन्नं नागतम् ज्ञानस्य आकारो नाम ज्ञानम् । तदेव ज्ञानं भवता उच्यते—प्रोपोजिशन-शब्देन वक्तुं शक्यते । एतावता प्रोपोजिशन इति कश्चन अन्यः पदार्थः इति न आयातम् । किन्तु सर्वैः स्वीक्रियते ज्ञानम्, तस्मै एकं नवीनं नाम दीयते । निरर्थकं तत्, नास्ति काचिद् आवश्यकता ।

इदानीं दृश्यताम्, भवद्भिः उक्तम् यत् सत्यज्ञानस्थले अर्थस्य ज्ञानेन सह जन्य-जनकभावसम्बन्धः । अर्थो जनकः, ज्ञानं जन्यम् । अथच अत्र ज्ञानस्य अर्थेन सह ज्ञाप्य-ज्ञापकभाव-सम्बन्धः । अर्थः ज्ञाप्यः, ज्ञानं ज्ञापकम् । अत्र ज्ञाप्य-ज्ञापकभाव-विषये वयं किमपि वक्तुं कामयामहे । ज्ञाप्य इत्यस्य अर्थः भवति यथा वह्निः धूम-ज्ञाप्यः । तस्य कोऽर्थः ? अर्थात् वह्निः धूमज्ञानजन्यज्ञानविषयः । 'ज्ञा'-धातोः ज्ञानम् अर्थः । तत्र 'णिच्' प्रत्ययो वर्तते, तद्योगेन तस्य जन्यत्व-अर्थः । एतावता किं भवति ?

तर्हि तज्ज्ञाप्यत्वं नाम तज्जन्यज्ञानविषयत्वम् । ज्ञाप्यशब्दस्य अयमेव अर्थः भवति । भवति न वा ? ज्ञापकशब्दस्य कोऽर्थः भविष्यति ? तद्विषयकज्ञानजनकम् । तद् भवता उच्यते यत् ज्ञानं ज्ञापकम्, ज्ञानं अर्थस्य ज्ञापकं इत्यस्य कोऽर्थः ? ज्ञानं अर्थ-ज्ञान-जनकम्—अयमेव अर्थः भविष्यति । तर्हि ज्ञानम् अर्थज्ञानजनकं इत्युक्तौ किमायातम् ? अर्थ-ज्ञानयोर्मध्ये एकं अपरं द्वितीयं ज्ञानम् आगतम् । तर्हि इदं वक्तुं शक्यते न वा यत् ज्ञानम् अर्थस्य ज्ञापकम् अर्थात् ज्ञानं अर्थज्ञानस्य जनकम् । एतावता अर्थ-ज्ञानयोर्मध्ये एकं अतिरिक्तं द्वितीयं ज्ञानं स्वीक्रियते । तथैव इदं वक्तुं शक्यते यत् ज्ञानं अर्थस्य ज्ञापकम् । अतएव वस्तुतः अत्र ज्ञाप्य-ज्ञापकभावः इति शब्दः यः उच्यते सः बौद्ध-दृष्ट्या अपि न सङ्गतः । ज्ञाप्यज्ञापकभावसम्बन्धः न वर्तते, प्राप्य-प्रापकभावः सम्बन्धः वर्तते । अर्थात् ज्ञानं प्रापकम् अर्थस्य, सत्यज्ञानस्थले ज्ञानम् अर्थस्य प्रापकं भवति । तर्हि ज्ञाप्यज्ञापकभावः इति कथनमनुचितम्; प्राप्यप्रापकभाव एव भवति । अर्थात् यदि ज्ञानं सत्यं भवति, तर्हि तज्ज्ञानं विषयं प्रापयति । अर्थात् तज्ज्ञानेन प्रवृत्तः पुरुषः विषयं प्राप्नोति । तर्हि ज्ञानं सत्यं भवति । अतः प्रापकं ज्ञानं न तु ज्ञापकम् । अस्य अर्थः ज्ञानेन प्राप्यः ।

इदानीं केनचिदतिथिना उक्तं, इयं शङ्का कृता, यत् इदं तु न भवितुम् अर्हति; यतो हि सर्वं वस्तु क्षणिकं वर्तते । तर्हि ज्ञानं यया अर्थव्यक्त्या उत्पाद्यते सा अर्थ-व्यक्तिः तावत्पर्यन्तं न तिष्ठति यावत्पर्यन्तं मनुष्यः अर्थं ज्ञात्वा तमर्थं ग्रहीतुं याति, तावत्पर्यन्तं तु न वर्तते । तर्हि ज्ञानस्य यः जनकः सः ज्ञानेन प्राप्यः कथं भविष्यति ? न हि ज्ञानं तस्य अर्थस्य प्रापकं भविष्यति । सदसत् तत्क्षणमात्रमेव विनष्टं भवेत् । तत्र समाधानम् इदम् उच्यते यत् न हि ज्ञानस्य प्रापकत्वं नाम स्वजनकप्रापकत्वम्, किन्तु स्वजनक-सजातीय-प्रापकत्वम् । स्वजनकप्रापकत्वं नास्ति परन्तु स्वजनक-सजातीय-प्रापकत्वम् भवति । तर्हि येन अर्थेन तज्ज्ञानं जनितं, सा अर्थव्यक्तिस्तु नष्टा, परन्तु तया अर्थव्यक्त्या प्रतिक्षणं स्वसजातीयाः अर्थव्यक्तयः उत्पाद्यन्ते । तर्हि यः अर्थः ज्ञानं जनितवान् तदर्थसजातीयः अन्यः अर्थः तज्ज्ञानद्वारा प्राप्यते । तर्हि, स्व-जनक-सजातीय-प्रापकत्वं ज्ञानस्य अर्थ-प्रापकत्वम् अनया रीत्या उपपादयितुं शक्यते । अत्र नास्ति सन्देहः । तद् एतावता इदम् आगतम् यद् अर्थस्य ज्ञानेन सह जन्य-जनकभावसम्बन्धः, अथच ज्ञानस्य अर्थेन सह प्राप्य-प्रापकभाव-सम्बन्धः विद्यते । यः सम्बन्धः ज्ञाप्य-ज्ञापकभावशब्देन तैः उक्तः । सम्यगेतत् ।

तत्र उच्यते—भ्रमस्थले विषयो वर्तते, परन्तु ज्ञाने विषयस्य आकारो न वर्तते; किन्तु अन्य-विषयस्य आकारः वर्तते । विषयस्य आकारो सर्वथा नास्ति इति न । किन्तु येन अर्थेन भ्रमात्मकं ज्ञानं जनितं, तद्विषयस्य आकारं भ्रमात्मकं ज्ञानं न धत्ते परन्तु अन्यस्य विषयस्याकारं धत्ते—सर्पाकारं धत्ते, रज्ज्वाकारं न धत्ते । रज्जौ उपस्थितायाम् उत्पन्नं यत् ज्ञानम् तत् रज्ज्वाकारं न धत्ते, किन्तु सर्पाकारं धत्ते ।

इदानीं विचारणीयम्, यत् रज्जुः तु संनिधौ वर्तते, परं तज्ज्ञानं रज्जवाकारं न धत्ते, सर्पाकारं धत्ते। यः विषयः नास्ति सर्पः तस्य आकारं धत्ते भ्रमात्मकं ज्ञानम्। यः विषयः वर्तते तस्य आकारं न धत्ते। कुतः ? अत्र कारणम् विवेचनीयं भविष्यति। स्थितिः इयं वर्तते यत् यत् सत्यज्ञानं भवति तत्तु अर्थेन उत्पाद्यते। अथच यत् भ्रमात्मकं ज्ञानं तन्न अर्थेन उत्पाद्यते, किन्तु अर्थस्य स्मृत्या उत्पाद्यते। यदा रज्जुः वर्तते रज्जोः अभिज्ञानं न जातम्, प्रकाशस्य मन्दत्वात् अथवा चक्षुषि कस्यचित् दोषस्य तत्क्षणं समागतत्वात् रज्जोः अभिज्ञानं न जातम्। परन्तु सर्पस्य सादृश्य-वशात् सर्पस्य स्मृतिः जाता। तर्हि भ्रमात्मकं ज्ञानं यदुत्पादितं तत् सर्पस्य स्मृत्या उत्पादितम्। सर्पस्मृतिः रज्ज्वा उत्पादिता, न तु ज्ञानं रज्ज्वा उत्पादितम्। रज्ज्वा सर्पस्य स्मृतिः उत्पादिता, स्मृत्या भ्रमात्मकं ज्ञानम् उत्पादितम्। अतः भ्रमात्मकं ज्ञानम् अर्थस्य स्मृत्या उत्पद्यते, सत्यं ज्ञानं अर्थेन उत्पाद्यते। ज्ञातं न वा ? अतएव भ्रमात्मकं ज्ञानं स्मर्यमाणस्य विशेषस्य आरोपरूपम् आकारं धत्ते; सत्यं ज्ञानं तु विषयस्य आकारं धत्ते—इदमस्ति अन्तरम्। इदानीं मया उच्यते यत् न्यायमतेऽपि यथार्थज्ञानं प्रत्यक्षज्ञानम् अर्थेन उत्पद्यते। भ्रमात्मकं ज्ञानम् अर्थस्य स्मृत्या उत्पाद्यते—इदमेव आयातम्। क्षणिकत्वं परित्यज्यतां तावत्, एतावता भ्रम-प्रमास्थले किमधिकं नवीनम् अपूर्वम् उक्तं भवति बौद्धमते इति मम स्पष्टं न भवति।

Bhatt: Badarīnāthajī has stated that a true cognition has two distinct elements: it has a cognition *plus* an object. *Bhrama* has only the cognition, no object.

Guest: *Bhrama* also has an object.

Badarinathaji: Look, if there is an object, there is an object in both cases. But the real point is that in a true cognition, the cognition has two forms: the form of the cognition itself and the form of the object. In *bhrama*, only the first is there; not the second. When we have the *bhrama* of a snake in a piece of rope, the object is a rope; but the form perceived is that of a snake which is not there. So, there is an object but it does not correspond with the form perceived. In a true cognition, the form cognised corresponds to the form of the object that is there.

Now, if you ask what is the form of the cognition itself, the answer is that cognition is there as cognition, present as such in both *bhrama* and true perception. The form of a cognition is cognition itself. Is this what you call a proposition? If you do, nothing new

is being said. Every one grants cognition. What can you gain by giving it a new name?

Someone spoke of a causal relation between cognition and its object. In cases of true cognition, the object causes its cognition. It was further said that in such cases there is also a *jñāpya-jñāpaka-bhāva* (a relation of making known and made known) between the object and its cognition; the cognition is the *jñāpaka* that which makes known, and the object is the *jñāpya* that which is made known. But there is a problem here. Take the case of fire and smoke. Fire is the *jñāpya* and smoke the *jñāpaka*. It is the knowledge of smoke which gives rise to the knowledge of fire. But if a cognition or knowledge produces another, this amounts to the insertion of a second cognition between an object and its cognition. Consequently, we cannot say that a *jñāpaka* is an object; it can be another cognition. So the relation of *jñāpya-jñāpaka-bhava* between an object and its cognition cannot be upheld. The relation that obtains between the two is a *prāpya-prāpaka-bhāva*. A cognition is a *prāpaka*; it helps one in 'getting to' an object which is thus the *prāpya*. A true cognition helps us in empirically 'getting to' an object.

This, of course, as was pointed out by Nanditā, is not possible if every thing is momentary. Before you can get to an object, it would not be there. The answer is that what we get to is not the object which caused the cognition, but something which exemplifies the same universal. The conclusion we arrive at is that there is a relation of cause and effect between an object and its cognition, a relation of *prāpya-prāpaka-bhāva* between a cognition and its object.

This can also throw light on the distinction between true cognition and *bhrama*. A true cognition is caused by its object, but *bhrama* is not. *Bhrama* is caused by other means. When we see a rope as a snake, the *bhrama* is caused by the memory of a snake generated by the similarity of a snake to a rope.

Bhatt: There are, in our tradition, two approaches to the problem of the genesis of error. I would call them the commission theory and the omission theory. The Naiyāyikas are the upholders of the commission theory, while Prabhākara and Diṅnāga and his followers are advocates of the omission theory. The Naiyāyika

says that error involves mal-observation, and the mal-observation is accounted for in terms of the memory element. It is the intervention of the memory element that explains the distortion or aberration in the cognition of the object. But this is not acceptable to Diṅnāga. He would say that the object is present as an *ālambana* but in true cognition we apprehend the object. The *ālambana* must be there otherwise the cognition will not arise; so *artha* is *janaka* by virtue of its being *ālambana*. It is by courtesy that we attribute causal potency to the *artha*.

Daya Krishna: In this whole discussion the paradigm of knowledge has been taken to be a singular statement. But normally when we talk of knowledge we do not talk mainly of singular statements. We also talk of universal statements. If our paradigm of knowledge is a search for a universal statement, then we must bear in mind that the problem of validating a universal statement is of a totally different kind than that of validating a singular statement. Of course one may raise the question whether singular statements are basic statements at all. In recent discussions in philosophy of science it has been argued that if the paradigm of knowledge is universal statement—in a certain sense a universal statement is already falsified, in the sense that there are normally to be found contravening circumstances to it, but even when this is known it does not necessarily result in the immediate surrendering of the universal statement. The contravening circumstances are regarded as an anomaly for which a satisfactory explanation, consistent with the truth of the universal statement, will hopefully be found. So I would like to raise the question: how would the whole analysis undergo transformation if the paradigm of knowledge shifts from singular to universal statements? We should not for instance forget the discussion in Āyurveda—particularly *Charaka-saṁhitā*—in the context of medicine. No doctor will claim that a certain medicine will cure in all cases and even when it fails to cure in certain cases the medicine is administered on the basis of probability. So I am saying that when the paradigm shifts to general statements—to general statements regarding which contrary instances are already known to exist—two different perspectives become relevant. Possibly the contrary instances will be eliminated by a further development of the theory itself.

Or we take the general statement to be a statistical generalisation where negative instances are permitted by the theory.

I want to make a comment on the concept of *artha* as expressed by a *vākya*. You cannot have a *laḍḍu* as *artha* in this sense. A *laḍḍu* is an object of perception; something perceived. If knowledge of *artha* as expressed by a *vākya* is generated by hearing a *vākya*, how can there be a *visaṁvāda* between the *ākāra* of the *vākya* and the *ākāra* of the *artha*. This is not possible in your framework; it rules out the possibility of non-correspondence between *artha* and *jñāna*.

Bhatt: The Buddhist would accept that the paradigm of knowledge is a generalised cognition, a generalisation. At the very outset of his *Pramāṇa-samuccaya* Diṅnāga says, *Mānam dividham*: There are basically two types of cognition because there are two types of object. He rejects the Nyāya concept of *pramāṇa-samplava* and accepts in its place *pramāṇa-vyavasthā*. Knowledge is either perceptual or conceptual; the perceptual can never be conceptual and vice-versa. The perceptual cognition deals with *svalakṣaṇa* and a conceptual cognition with *sāmānya-lakṣaṇa*. Because there are basically two different types of cognition, there are fundamentally two different paradigms. So far as perception is concerned, it is always singular because the corresponding object is a unique individual. With regard to conceptual cognition, he will certainly say that its a generalisation but will insist that it is an empirical generalisation which must be grounded in experience. For instance, we have to acknowledge that whenever there is an effect it must be preceded by a cause.

Guest: What about '*sarvaṁ kṣaṇikam*?

Bhatt: This is also conceptual knowledge. So also the concept of *avinābhāva* is based on empirical generalisation. As is known there are two types of *avinābhāva*—one is connected with *tādātmya* and the other connected with *tadutpatti*—and therefore there are two ways in which the relation of *avinābhāva* can be established. We have to use *pañcakāri* for establishing *tadutpatti*, and for this we use *anvayavyatireka*.

How does one know that there are *svalakṣaṇas*. One answer

this question is that we know this because the Buddha says so; because it is certified by a Buddha-*vacana*. The other answer is rational—that it is conceptual cognition and any conceptual cognition is ultimately based on and derived from perceptions which are concerned with *svalakṣaṇas* because *vikalpa* is always *pratyakṣa*.

And the other objection is about *artha*. The word *artha* is highly ambiguous. It is not being used here in the sense of *vākyārtha*. It is a sorry situation that the word '*artha*' in Indian philosophy is used in various senses, giving rise to avoidable confusion.

Pahi: It would be incorrect to say that for Indian epistemology the singular statement is the paradigm. It is true that for the purpose of illustration it is generally singular statements which are given, but when we come to *vyāptigrahopāya*—the topic of validating nomic connections or universal statements—we get into the problems which Dayaji has in mind. The paradigm of scientific knowledge in the Greek tradition and in the Hellenic tradition is different from that in the Indian tradition. It is exemplified in Aristotle's theory of scientific knowledge, according to which scientific knowledge is universal and necessary, and for its content, has forms or patterns and not concrete objects. Scientific knowledge aims at identification of patterns and discovery of universal connections between them. There is a kind of foundationalism in the Aristotalian tradition. It thus involves the problem of establishing linkages between universal statements and singular or perceptual statements between knowledge and belief or opinion. The fundamentalism or foundationalism comes in the form of the belief that it is necessary and possible to identify self-evident propositions which are universally and necessarily true, and to build up a system of knowledge on them. I do not think that such a model, according to which we can and ought to start with universal statements, is forthcoming from the Indian side. The model rather is that a universal statement or a knowledge pattern needs to be validated or substantiated on the basis of a series of singular perceptual statements. This is the meaning of *pratyakṣam balavat*. When we consider the relative strengths of different *pramāṇas* in Indian philosophy, we find that there is a foundationalism of a different kind here. Singular

(perceptual) statements have an epistemic priority here, which is a position opposite to that of Aristotle. For Aristotle, the self-evident universal statement had epistemic priority. For him it was on these alone that one could build a system of knowledge.

अरिन्दमः—इदानीं यावत् यानि वाक्यानि आलोचितानि, तानि सर्वाण्येव एकविषयकाणि—एकं घटं जानामि, एकां रज्जुं जानामि । परन्तु 'सर्वे मनुष्या मरणशीलाः, 'सर्वं क्षणिकम्' अथवा 'सर्वे धूमवत्पदार्थाः वह्निमन्तः'—एतादृशवाक्यस्य आलोचनं न कृतम् । यदा एकविषयकवाक्यस्य याथार्थ्यं स्थापयितुं वयं यतामहे तदा यादृशः प्रयत्नः क्रियते, सर्वविषयकवाक्यस्य याथार्थ्य-प्रतिष्ठापनं तादृशयत्नेन न भविष्यति । तस्य स्थापनार्थं भिन्ना रीतिः अवलम्बनीया ।

झा—तथाच वाक्यानि द्विविधानि—विशिष्टार्थबोधकानि सामान्यबोधकानि च ।

अरिन्दमः—सर्वव्यक्तिविषयकं ज्ञानं, यथा सर्वे मनुष्या मरणशीलाः । नैयायिकरीत्या अस्य व्याख्यानाय चेष्टते पाहिमहोदयः । परन्तु दयाकृष्ण-महाभागस्य अयमेव आशय आसीत् यत् नैयायिकमते अधुना यानि वाक्यानि आलोचितानि, तानि सर्वाण्येव विशिष्टव्यक्तिविषयकाणि । किन्तु ज्ञानविषयकं तत्त्वं सम्पूर्णतां न आयाति यदि अस्माभिः सर्वात्मकस्य व्याप्तिविषयकस्य वाक्यस्य प्रामाण्यप्रतिष्ठापनं न क्रियते ।

पाण्डुरङ्गीः—तत्तद्वस्तुप्रतिपादकवाक्यानि कानिचित् भवन्ति, सामान्यार्थप्रतिपादिकानि कानिचित् भवन्ति । तादृशभेदः भारतीयशास्त्रे आलोचितो वा ? आलोचितश्चेत् प्रामाण्यं कीदृशं तस्य ? तत्तद्वस्तुप्रतिपादकवाक्यानां प्रामाण्यं कीदृशम् ? सामान्यार्थप्रतिपादकानां च वाक्यानां प्रामाण्यं कीदृशम् ?

अरिन्दमः—तत्तद्वस्तुप्रतिपादकस्य प्रामाण्यम् खलु आलोचितमेव अधुना । परन्तु सामान्यार्थप्रतिपादकवाक्यानां प्रामाण्यविषये भारतीयानां विचारः कीदृशः इति तस्य जिज्ञासा आसीत् ।

पाण्डुरङ्गीः—कार्यं प्रागभावप्रतियोगि, सर्वं कार्यं कारणपूर्वकम् इत्यादीनि सामान्यवाक्यानि । 'अत्र घटः वर्तते' एतादृशानि अपि वाक्यानि सन्ति । तेषां चर्चा जाता । परन्तु कार्यं प्रागभावप्रतियोगि एतादृशवाक्यानां प्रामाण्यं एतावता न

विचारितम् । तत्र प्रामाण्यप्रकारः वक्तव्यः । कार्यं प्रागभावप्रतियोगि इत्यत्र वस्तु नास्ति । यत्किञ्चित् वस्तु उद्दिश्य एतत् कार्यं प्रागभावप्रतियोगि इत्युक्तौ तस्य वस्तुनः प्रतियोगित्वम् उपपद्यते । केवलं कार्यं प्रागभावप्रतियोगि इत्युक्ते न किमपि वस्तु तत्र विद्यते किल । तादृश-वाक्यानां प्रामाण्यं कथम् इति ज्ञातुम् इच्छन्ति ।

अरिन्दमः—कदाचित् एवं भवति, व्यतिरेक-दृष्टान्तः भवति । व्यतिरेक-दृष्टान्त-सत्त्वेऽपि प्रायशः एवंक्रमेण सामान्यीकृतवाक्यं वक्तुं शक्यते । अनेन चिकित्सा-शास्त्रस्य उदाहरणं दत्तम् । चरकसंहितायाम् उक्तम् अनेन औषधेन अयं रोगः शान्तो भविष्यति; अस्य अर्थः एवं नहि यत् सर्वदा एव भविष्यति, प्रायश एवं भविष्यति । परन्तु यः एवं वदति सः एतदपि जानाति यत् कुत्रचित् स्थले तेनौषधेन रोगः शान्तो न भवति, तथापि सामान्याकारेण उच्यते । एतादृशव्यवस्थायाः विचारः भारतीय-दर्शने अस्ति न वा ?

बदरीनाथशुक्लः—जिज्ञासा इयं विद्यते यत् यद्यद्वस्तुसन्निकृष्टं, पुरोवर्ति, तत्तद्वस्तुनः विषये यदि किमपि वाक्यं प्रयुज्यते तर्हि तद्वाक्यस्य प्रामाण्यं तु सुस्पष्टं भवति । यतो हि यस्य वस्तुनः विषये यत्किञ्चिदुच्यते तदस्माभिः प्रमाणान्त-रेणापि उपलभ्यते । अतएव तादृशवाक्यानां प्रामाण्यं तु निर्विवादम् । किन्तु एवं-भूतानि वाक्यानि भवन्ति यानि काल– देश– विप्रकृष्टान् अपि अर्थान् संस्पृ-शन्ति । एतादृशवाक्यानां प्रामाण्यसम्बन्धे भारतीय-दार्शनिकैः किमपि उक्तं न वा, किमपि वक्तुं शक्यते न वा इति जिज्ञासा अस्ति । यथा भवद्भिः उदाहरणं दत्तम् यत् अनेन औषधेन अस्य रोगस्य निवृत्तिः भविष्यति । सामान्यतः चिकित्सकस्य पार्श्वे यदि कोऽपि व्याधिग्रस्तो गच्छति, कथयति च, अहं अनेन रोगेण ग्रस्तो तदा सः किञ्चित् औषधं ददाति इदमुक्त्वा यत्—अनेन औषधेन तव रोगो निवर्तिष्यते । तर्हि बाहुल्येन एवं भवति यत् तस्मिन् औषधे सेविते रोगनिवृत्तिः जायते, परन्तु कदाचित् न भवति । तथापि उच्यते यत् रोगनिवृत्तः भविष्यति । तर्हि एवंभूतानां वाक्यानां प्रयोगः केन आधारेण क्रियते ? कथं च एतादृशानि वाक्यानि प्रमाणानि मत्वा लोके व्यवहारः क्रियते ।

तत्र अस्ति बीजम् । चर्चापि कृता वर्तते । यथा दृश्यताम् यत्—न्यायदर्शने यत्र वेदानां प्रामाण्यं भवितुमर्हति न वा अयं प्रसङ्गः आगतः तत्र सूत्रकारेण शङ्का कृता 'तदप्रामाण्यम् अनृतव्याघातपुनरुक्तदोषेभ्यः ।' तर्हि एकं कारणम् उच्यते यत् वेद-वाक्यानि न प्रमाणभूतानि यतो हि अनृतानि भवन्ति, यथा—यदि वेदः वदति यत् वृष्टिकामः कारीर्या यजेत । यदि वृष्टेः कामना भवेत् तर्हि कारीरियागः कर्तव्यः । पुत्रकामः पुत्रेष्ट्यायजेत—यदि पुत्रप्राप्तेः कामना तदा पुत्रेष्टिनामकः यागः अनुष्-

ठेयः। परन्तु बहुभिः पुत्रेष्टियागे कृतेऽपि पुत्रो न भवति । बहुधा कारीरि-यागे कृतेऽपि वृष्टिः न भवति । तर्हि वेदः यत् वदति तत् सर्वदा सत्यं न भवति अतएव वेदः प्रमाणम् इति वक्तुं न शक्यते । केवलं सामान्यतया कांश्चित् प्रसंगान् दृष्ट्वा वेदे तथा उच्यते, वेदस्य पूर्णतया प्रामाण्यं न वक्तुं शक्यते । इयं चर्चा या कृता वेदस्य सा चर्चा लौकिक-वाक्यानां विषये समाना । यदि चिकित्सकः कथयति, अनेन औषधेन रोगस्य निवृत्तिः भविष्यति, तर्हि तेन चिकित्सकेन बहुषु रुग्णेषु तस्य औषधस्य परीक्षा कृता, यत्र तदौषधं दत्तं बहूनां रोगस्य निवृत्तिः जाता । परन्तु केषाञ्चित् व्याधिग्रस्तानां रोगानां निवृत्तिः नापि जाता । तथापि तस्य वाक्यस्य प्रामाण्यं तु मन्तव्यमेव । स एव प्रसंङ्गः मया स्पष्टीक्रियते अत्र; तत् इदं उत्तर दत्तं—'न, कर्तृकर्मसाधन-वैगुण्यात्' । अर्थात् वेदेन उक्तं यदि तथा क्वचित् न सिध्यति तर्हि तत्र न कारणमिदं यत् वेदोक्तिः असत्या । किन्तु यथा रीत्या सम्पादितेन यागेन तत्तत्फलस्य सिद्धिः भवित्री, तया रीत्या सम्यक्तया अनुष्ठानं न जातम् । तत्र काचन त्रुटिः जाता, अतएव फलप्राप्तिः न जाता । तथैव चिकित्सकेन उक्तं यद् इदं औषधं त्वया सेवितव्यम्; परन्तु इदं औषधं सेव्यमानेन त्वया अनया रीत्या वर्तितव्यम्—इदं वस्तु न भोक्तव्यम्, इदं वस्तु न खादितव्यम्, अस्मिन् स्थले न शयितव्यम् । अनेके प्रतिबन्धाः क्रियन्ते औषधञ्च दीयते । यदि तान् प्रतिबन्धान् पालयन् औषधसेवनं करोति तदा निवृत्तरोगो भवति । यः तान् प्रतिबन्धान् न पालयेत् सः निवृत्तरोगो न भवति । कदाचित् चिकित्सकोऽपि अपराध्यते यतो हि चिकित्सकः सम्यक् न जानाति, यत् वस्तुतः यः रोगः एतेन उच्यते, तस्य रोगस्य निदानं किम् ? किमपि रोगस्य स्वरूपं श्रुत्वा तस्य रोगस्य कृते यदौषधं निर्दिष्टं वर्तते तदौषधं उपदिष्टम् । परन्तु वस्तुतस्तु यत् योगस्य निदानं तन्निदानं ज्ञात्वा रोगस्य औषधनिर्देशः कार्यः । तद् केचन अकुशलाः चिकित्सकाः भवन्ति ये रोगस्य निदानम् अज्ञात्वा, रोगस्य स्वरूपमात्रं श्रुत्वा औषधं निर्दिशन्ति । तर्हि ततोऽपि तेन औषधेन रोगनिवृत्तिः न भवति । तर्हि एतावता इदं वक्तुं न शक्यते यत् तस्य व्याधेः निवृत्तेः अजनकं तद् औषधं, न तस्य रोगस्य निवृत्तौ समर्थम् । अथच इदमौषधं एतस्य रोगस्य निवर्तकम् इति असत्यम् इदं न वक्तुं शक्यते । इयमस्ति स्थितिः ।

अतएव यानि सामान्यानि वाक्यानि वर्तंते, नेदं वक्तुं शक्यते यत् सर्वाणि सामान्यानि वाक्यानि सर्वदा सत्यान्येव भवन्ति । परन्तु सामान्यवाक्यानां सत्तायाः सन्ति आधाराः । यथा इदमेव उच्यते यत् यो यो मनुष्यः सः म्रियते । तर्हि अस्मिन् नियमे भवन्तः पश्यन्ति यावन्तः मनुष्याः अस्माकं दृष्टिम् आयान्ति, सर्वे म्रियन्ते । यदि कदाचित् भवता एवम् आशङ्क्येत यत् निरवधिः कालः, कदाचित् भविष्यति काले एवंभूतः अपि कश्चित् मनुष्यः जायेत यस्य मृत्युर्न भवेत् । तदा 'यो यो मनुष्यः सः म्रियते' इति उक्तिः असत्या भविष्यति । परन्तु इदं तु सम्भावनामात्रम् ।

अनन्तकालात् इदमेव दृश्यमानं वर्तते यत्, 'यो यो मनुष्यः भवति सः म्रियते'। 'यो यो जायते सः म्रियते।' यदि अयं नियमः उच्यते 'यज्जायते, तन्म्रियते' तर्हि अस्मिन् नियमे व्यभिचारः वर्तते। यथा घटस्य ध्वंसः जायते, परन्तु घटस्य ध्वंसः नैयायिकदृष्ट्या न म्रियते। वेदान्तमते तु घटध्वंसः अपि म्रियते। घटस्यापि ध्वंसो भवति, घटध्वंसस्यापि ध्वंसो भवति। परन्तु न्यायमते उत्पन्नस्य घटस्य यः ध्वंसो जातः तस्य ध्वंसस्य ध्वंसः न भवति। सः ध्वंसः अनन्तकालपर्यन्तं जीवति। तर्हि अयं नियमो न जातः यत् यत् जायते तन्नश्यति। तर्हि अस्मिन् नियमे संशोधनं क्रियते। किम् ? यो भावः जायते स म्रियते––अनया रीत्या संशोधनं क्रियते। तर्हि भवता आशङ्कितुं शक्यते यत् कदाचित् भविष्यति काले कश्चन एवंभूतः भावो भवेत् यः न नश्येत्। परन्तु स्थितिः इयमस्ति यत् भावानां उत्पत्तेः भावानां नाशस्य च काश्चन प्रक्रियाः निर्धारिताः सन्ति। यदि निर्धारितया प्रक्रियया कश्चन भावो जायते तर्हि नूनं भावनाशस्य निर्धारितया प्रक्रियया नाशोऽपि तस्य भविष्यति एव। ज्ञातम् ? यदि उच्यते यत् कदाचित् निर्धारितप्रक्रियाभिन्नप्रक्रियया कोऽपि भाव उत्पत्स्यते, अथच भावनाशस्य निर्धारितप्रक्रियातिरिक्ता काचित् प्रक्रिया तु न भविष्यति यया प्रक्रियया तस्य नाशः सम्भवेत्। यदि एवं कदाचित् सम्भाव्येत तर्हि इत्थम् वक्तुं शक्यते। परन्तु इत्थं यदि उच्यते, यथा दयाकृष्णमहोदयेन प्रातः उक्तम्, यत् सामान्यनियमाः निर्दोषाः नैव भवितुम् अर्हन्ति। यदुक्तम्––इदमेव कारणं तस्य यत् भविष्यकाले कदाचित् एवं मनुष्यः सम्भाव्यते, बहूनि परिवर्तनानि भवन्ति।

अस्मिन् विज्ञानयुगे नवनवाः सिद्धान्ताः केचन स्थाप्यन्ते। पुनः कियद्-वर्षानन्तरं अन्यैः वैज्ञानिकैः ते सिद्धान्ताः निराक्रियन्ते। तर्हि कदाचित् एवम्भूतः मनुष्यः उत्पद्येत भविष्यति काले यो न म्रियते तर्हि 'यो यो मनुष्यः स म्रियते' इदं असत्यं भविष्यति इति आशङ्का वर्तते। अतएव उच्यते तैः यत् 'सामान्यनियमः निर्दोषो न भवितुमर्हति'। तर्हि मया पृच्छ्यते––'सामान्यनियमः निर्दोषो न भवितु-मर्हति' अयं सामान्यनियमः अस्ति न वा ? सामान्यनियमः यदि अयं, तर्हि सामान्य-नियमः एकः निष्पन्नः। अतएव सामान्यनियमस्य निष्पत्तिः न भवितुमर्हति इति कथनं तु असम्भवम्। यदि उच्येत अयं नियमः नास्ति, तर्हि कदा नियमः नास्ति ? यदि कश्चित् सामान्यनियमः भवितुम् निर्दोषः अर्हति तर्हि कथं इत्थं वक्तुं शक्यते यत् सामान्यनियमाः न भवितुम् अर्हन्ति। केवलं कयाचित् सम्भावनया सामान्य-वाक्यानां खण्डनं क्रियते। अतश्च सामान्यवाक्यानां प्रामाण्यस्य अनेके आधाराः सन्ति। यदाधारवशात् सामान्यानां वाक्यानां प्रामाण्यं मन्यते। तदाधारेण एव सामान्यवाक्यानि लोके व्यवह्रियन्ते। अथच सामान्यवाक्याधीनः जगतः अनेक-विधो व्यवहारः प्रचलति। अतएव तेषां प्रामाण्यं यदि अनङ्गीक्रियते तर्हि जगतः

व्यवस्था एव विरूप्येत। तर्हि एवम्भूताः विचाराः भारतीय-दर्शनेषु बहुधा कृताः वर्तन्ते । एतावन्मात्रमेव इदानीम् उच्यते ।

Lath: It follows from Shastriji's exposition that the general statements, though they may occasionally be falsified, ought to be held to be generally true—and they must be generally true; or otherwise the *loka-vyavasthā* will collapse. And there was a suggestion that the *loka-vyavasthā* was generally constant. Now there are some Indian *śāstras*, the theory–building in which recognises that the object with which the theory is concerned is a changing object. One such *śāstra*, which I know intimately ,is the *saṅgita-śāstra*. It speaks of *lakṣya-lakṣaṇa-saṃvāda*. *Lakṣya* being the object with which a science is concerned, in this case music. And *lakṣaṇa* is the theory about it, and in this context it does not mean merely definition but a theoretical framework developed for comprehending the *lakṣya*.

Now they also speak of *lakṣya-lakṣaṇa-viccheda*. This happens when the *lakṣya*, music, itself has changed and in such a case, the *lakṣaṇa* has to be modified to fit the changed *lakṣya*. Thus there is here an idea of a theoretical endeavour which keeps on changing in accordance with changes in its object. Does Nyāya contain an idea of such a theoretical endeavour? Would such an idea be consistent with its doctrine? Without such a notion our idea of scientific theorising will remain deficient.

झा—तेषाम् अयम् आशयः । लक्ष्यं यदा भिद्यते । यदा एवं लक्ष्यम् अस्ति, तस्य एकं लक्षणम् अस्ति । 'यदा लक्ष्यं भिन्नं भवति तदा लक्षणेनापि भिन्नेन भवितव्यम्' एतादृशी व्यवस्था न्यायशास्त्रे अस्ति वा न वा ?

Lath: In Bharata's period say from the 2nd century B.C. to the 5th century A.D. there was a body of music—not just a particular *vastu* but a whole body of music—which followed certain patterns. On the basis of this music there was Gāndharva or a science of music. This *śāstra* itself had a certain theoretical framework. But later the body of music underwent certain essential changes and a hiatus resulted between it and the earlier *lakṣaṇa-saṅghāta* or theoretical framework. Such a situation has repeatedly arisen in western natural sciences. It is with reference to such develop-

ments that I raise the question: does Nyāya hold that there is an essential theoretical framework which is *nitya*, or does it envisage the possibility of the occurrence of basic changes in theoretical frameworks for bringing them into line with the changing subject-matter with which they have to deal?

Rege: I think that this is either a simple question to which there is an obvious answer or a very complicated question; and if it is taken as a complicated question the answer will also have to be complicated. Now suppose one says something like this. Nyāya is considered as the *śāstra of śāstras*, the *śāstra* of the structure of *śāstras*. Now your question is whether in the structure of *śāstras* as envisaged in Nyāya a provision is made for contingencies of this kind: a *śāstra* deals with a totality of objects and in the course of dealing with them has evolved over a course of time. To use Dr. Kelkar's words there is a fittingness between the *śāstra* and the totality of objects. And suddenly or gradually one finds that the objects have changed. Therefore, the *śāstra* will have to be extended, reformulated, adjusted to the new kind of objects which it is trying to explain or structure. Has Nyāya ever envisaged such a possibility. That is your question, Isn't it?

Pahi: The point of the question is that not all sciences are like the theory of numbers. There are sciences which have to deal with a growing and extending body of data. In a sense, the grammar of a language which has existed and developed and changed over centuries remains the same; but it also has changed. The grammar of Old English, that of Middle English and that of Modern English are in a sense grammar of the same language but they are also different. They are different but there is a continuity connecting them. We know that in the history of the Sanskrit language Sanskrit changed between Pāṇini's time and Patañjali's time which the latter tried to accomodate in his *Vārttika*. Whenever there is a growing and changing body of data, the theory has to change for accomodating these changes in the data. Now does the system of Nyāya, which is primarily an epistemological system, provide a conceptual apparatus for explicating such changes in theory?

Lath: Did Nyāya, for instance, engage in a second order thinking about the *saṅgīta-śāstra*? Did it try to explain what kind of *śāstra* it is? What are the different purposes of different *śāstras* and the different *abhyupagamas* they need? This is a common philosophical endeavour today.

Rege: I think that before Naiyāyikas come to answer this question they will have to do a lot of thinking. It appears to me that though we may say following the status claimed for Aristotelian logic that Nyāya is the *śāstra* of *śāstras*, it is really a *pramāṇa-śāstra*, a *śāstra* in which the procedures for validating knowledge are laid down and explicated. And instances of knowledge which have generally been under consideration of Nyāya are isolated bits of knowledge. The concept of an organised, systematic knowledge pertaining to a well-defined area of reality—this notion of knowledge which one finds in Aristotle certainly does not figure prominently in Nyāya. What is the structure of *śāstra*? This is not one of the important questions to which Naiyāyikas have addressed themselves. This does not mean that they or Indian thinkers generally lacked the notion of *śāstra*. But the logical structure of *śāstra*, a cognitive discipline as a systematic body of knowledge was not one of the topics of Nyāya. I am, of course, subject to correction.

Kelkar: This question had been raised at a seminar at Jaipur where I had pointed out that obviously Indians had a certain concept of *śāstra*, and recognised that knowledge acquired and validated through a certain set of procedures deserved the name of *śāstra*, and thus had criteria of *śāstra*; but surprisingly enough we do not find anywhere a systematic account of them. The best I could do then—given from my limited knowledge of Sanskrit literature, was to make a list of seven or eight principles which recur again and again, e.g., '*prādhānyena vyapadeśaḥ*' or in the specific case of grammar, '*uttarottara-munīnāṁ prāmāṇyam*'. It would be the duty of us moderns, so to say, to reconstruct the traditional Indian concept of *śāstra*. I tried hard to look for a readymade account which I could not find. At the same time, just as we say that Aristotle did not make people logical, they were thinking logically even before Aristotle; similarly Indians were thinking

śāstrically, as it were, before a question of this sort could be raised by Mukund or myself. Earlier this question was raised by G.T. Deshpande in his Marathi book on *Sahitya-śāstra* and indeed my inquiry was a further refinement on what Deshpande had done. So the ball is not in their court but ours. And after we prepare such an account we can put it to the scrutiny of the *śāstras* and ask them whether it conformed to their actual practice.

पाही—मुकुन्दलाठ-केलकर-महोदयैः कृतानां प्रश्नानामयं सारः—

सर्वाणि शास्त्राणि संख्यासिद्धान्तवदपरिवर्तनीयानि न भवन्ति । व्याकरणमपि परिवर्तते । प्रमाणशास्त्रं न्यायशास्त्रं तत्र सिद्धान्तगतपरिवर्तनविषये काचिद् व्यवस्था वर्तते न वा ?

शास्त्राणि परस्परं भिद्यन्ते । तेषां बह्वोऽभ्युपगमाः परस्परं भिन्ना अपि भवन्ति । विभिन्नशास्त्राणां परस्परं भिन्नप्रकृतीनां मध्ये साम्य-वैषम्यमूलं किमस्तीति नैयायिकैश्चिन्तितं न वा ?

अरस्तूमहोदयेन ज्ञानस्य विभिन्नेषु क्षेत्रेषु शास्त्राणां कथं प्रवृत्तिः स्यात् शास्त्रविशेषस्य स्वरूपं कीदृशं भवेदित्यादयो बहवः प्रश्नाश्चर्चिताः ? तथैव शास्त्राविशेषप्रकृतिनिरूपणपरं न्यायशास्त्रे किमपि चिन्तितमस्ति चेदविदितमेवास्माकम् । तदेव प्रतिपादनीयम् ।

केचन सिद्धान्ताः शास्त्रस्वरूपनिरूपणपरा दृश्यन्ते । यथाहि प्राधान्येन व्यपदेशा भवन्ति, उत्तरोत्तरं मुनीनां प्रामाण्यम् । तथापि शास्त्रस्य स्वरूपं विशिष्य न निभालितं प्रतिभाति ।

झा—शास्त्राणां शास्त्रं न्यायशास्त्रम् इति अभ्युपगम्यते वा ? तर्हि तथा तस्य किं स्वरूपम् ? शास्त्रस्य किं स्वरूपं, शास्त्रस्य कल्पना का भवतां नैयायिकानां, शास्त्रम् इत्युक्तौ का कल्पना ? प्रतिपादनीयं किं नाम शास्त्रत्वम् । अनन्तरं न्यायशास्त्रं शास्त्राणां शास्त्रमिति ज्ञातुं शक्यते अस्माभिः इति ।

बदरीनाथशुक्लः—विवक्षितानां अर्थजातानां अथच तत्सम्बद्धानां विषयाणां समेषां ज्ञानस्य व्यवस्थितरूपेण सम्पादिका या भाषा, यद् वा वाक्यजातं तदेव शास्त्रम् । न्यायशास्त्रमेव उदाह्रियते प्राक् । यथा न्यायशास्त्रं हि सामान्यतया पदार्थशास्त्रम् इति उच्यते । न्यायशास्त्रस्य प्रतिपाद्यः पदार्थः । तर्हि प्राक् न्यायशास्त्रे किं क्रियते? पदार्थस्य लक्षणं क्रियते । लक्षणं कृत्वा पुनः पदार्थानां भेदाः प्रदर्श्यन्ते । पुनः प्रतिपदार्थं लक्षणं क्रियते । पुनः तेषां लक्षणानां औचित्यानौचित्यं

परीक्ष्यते । तद् अनया रीत्या यः कश्चन प्रतिपाद्यः मुख्यः विषयः तस्य विषयस्य तत्सम्बद्धानां च अवान्तरविषयाणां सर्वेषां समाधानपरकं यत् व्यवस्थितं वाक्य-जातं तदेव शास्त्रम् इत्युच्यते । इति शास्त्रस्य सामान्यतः लक्षणम् । इदं लक्षणं सर्वत्र एव गमिष्यति ।

आयुर्वेदशास्त्रं वर्तते । तर्हि किं तावदायुः इति प्राग्लक्ष्यते । तर्हि आयुषः स्वरूपं लक्षयित्वा, आयुषो वर्धनस्य, आयुषो ह्रासस्य वा प्रतिरोधस्य के के उपायाः ? तेषाम् उपायानां कथं निष्पत्तिः? ते उपायाः कथं सेवनीयाः इत्यादीनां सर्वेषां विषयाणां वर्णनं भवति । ज्योतिःशास्त्रं वर्तते । किं तावत् ज्योतिः? ज्योतींषि नक्षत्राणि । कियन्ति नक्षत्राणि? किं तेषां लक्षणानि ? नक्षत्राणां च भौतिकैः पदार्थैः सह कः सम्बन्धः? तत्सम्बन्धस्य भौतिकेषु पदार्थेषु कीदृशो वा प्रभावः? एते सर्वे प्रश्नाः उत्तिष्ठन्ते । तर्हि सर्वेषाम् एतेषां मुख्यप्रतिपाद्येन विषयेण सम्बद्धानां व्यवस्थितरीत्या येन वाक्यजातेन प्रतिपादनं भवति, इति सम्यक् वाक्यजातं तत्शास्त्रम् इत्युच्यते । इति शास्त्रस्य परिभाषा अस्ति ।

पुनः यदुच्यते न्यायशास्त्रं शास्त्राणां शास्त्रम् इत्यपि, उक्तं न्यायशास्त्र-विषये

'प्रदीपः सर्वविद्यानां, उपायः सर्वकर्मणाम् ।
आश्रयः सर्वधर्माणां विद्योद्देशे प्रकीर्तिता ॥'

न्यायशास्त्रमेव सर्वेषां शास्त्राणां शास्त्रम् । तर्हि इदं उभाभ्यां दृष्टिभ्यां प्रमाणीकर्तुं शक्यते । कथम्? न्यायशास्त्रं हि कस्यचित् शास्त्रस्य यत् प्रतिपाद्यं, तत्प्रतिपाद्यस्य या प्रतिपत्तिः, यो वा निर्णयः चिकीर्षितः, तस्याः प्रतिपत्तेः, तस्य वा निर्णयस्य उपलब्धेः का रीतिः को वा प्रकारः इति उपदिशति न्यायशास्त्रम् । यतो हि सर्वेषां शास्त्राणां किञ्चित् प्रतिपाद्यं भवति । तर्हि वस्तुतः शास्त्रस्य वास्तवं प्रतिपाद्यं कया रीत्या ज्ञातुं शक्यते? कया रीत्या निर्णेतुं शक्यते यद् इदमित्थं च अस्य शास्त्रस्य प्रतिपाद्यम्? तर्हि एतज्ज्ञानस्य काचन रीतिः भवति । ज्ञातं वा? तस्याः रीतेः शिक्षणं न्यायशास्त्रेण दीयते । अतएव न्यायशास्त्रं शास्त्राणां शास्त्रम् अस्मिन्नर्थे उच्यते । यतो हि यया रीत्या यया वा प्रणाल्या तस्य तस्य शास्त्रस्य विषयाणां प्रतिपत्तिः कर्तव्या, सा रीतिः या भिन्नशास्त्राणां प्रतिपाद्यावबोधने उपयोगिनी, तस्याः रीतेः उपदेशः न्यायशास्त्रेण क्रियते । अतः न्यायशास्त्रं सर्वेषां शास्त्राणां शास्त्रम् इति रीत्या वक्तुं शक्यते ।

का सा रीतिः? तर्हि सा रीतिः एवं वर्तते, यदुच्यते, यत् यदि कस्मिन् शास्त्रे उक्तं किमपि—इदं इत्थं वर्तते; तर्हि न्यायशास्त्रं वदति, इदम् इत्थं वर्तते तत्र को हेतुः? तस्य हेतुत्वे किं गमकम्? इत्यादयः प्रश्नाः उत्तिष्ठन्ति । तदेषां प्रश्नानां समाधानं न्यायम् उपदिश्य, अर्थात् प्रतिज्ञाहेतूदाहरणोपनयनिगमनात्मकं वाक्यम् उपदिश्य न्यायशास्त्रमेव तं पन्थानं निर्दिशति । तर्हि काचित् प्रतिज्ञा दीयताम्

एकस्य शास्त्रस्य । अमुकस्य शास्त्रस्य इयं प्रतिज्ञा, तर्हि तस्यां प्रतिज्ञायां कृतायां प्रश्नः उपस्थितः। यथा मीमांसायाम् उच्यते, मीमांसाया इयं प्रतिज्ञा—'शब्दः नित्यः' इति । तर्हि 'शब्दः नित्यः' इति उच्यमाने प्रश्नः भवति—कुतः? तर्हि शब्दस्य नित्यत्वसमर्थनाय कश्चन हेतुः उपन्यस्यते ।

पुनः तत्र किं गमकम्? कुतः कारणात् अनेन हेतुना 'शब्दः नित्यः' इति वक्तुं शक्यते? तर्हि तस्याः हेतुतायाः गमका व्याप्तिः उच्यते। तदनया रीत्या इदं सर्वं सर्वस्य शास्त्रस्य प्रतिपाद्यार्थ-निर्णयापेक्षितं भवति । तस्य च उपदेशः न्यायमहिम्ना (यः पारिभाषिको न्यायः वर्तते) परार्थानुमानलक्षणकः तस्य उपदेशद्वारा न्यायशास्त्रं सर्वेषां शास्त्राणाम् उपकारकम् । अतएव न्यायशास्त्रं सर्वेषां शास्त्राणां शास्त्रम् । एकोऽयम् हेतुः ।

अन्यः अयं हेतुः यत् यावन्ति ज्ञानानि अस्माकं पूर्वजैः उपार्जितानि सन्ति, अनन्तकालात् बहुविधानि ज्ञानानि बहुविधैः महर्षिभिः, आचार्यैः अर्जितानि दृश्यन्ते । तर्हि तानि ज्ञानानि तु विनाशं गतानि, ते आचार्या अपि गताः । तर्हि तेषां उपार्जितं यज्ज्ञानं, तस्य ज्ञानस्य उपलब्धिः अस्माभिः इदानीं केनोपायेन क्रियते? तर्हि तैः यज्ज्ञानम् अर्जितम् अन्वेषणद्वारा, अनुसन्धानद्वारा, तपोद्वारा वा योगद्वारा वा, तज्ज्ञानं तैः भाषया उपदिष्टम् । ताः भाषाः पुनः श्रुतिपरम्परया तथैव जीवन्ति अथवा यदि न जीवन्ति तर्हि ताः भाषाः लिपिरूपे परिवर्तिताः । तर्हि लिपीनां बहूनि रूपाणि भवितुम् अर्हन्ति । ताः लिपयः भाषां सङ्केतयन्ति । सङ्केतितया भाषया तेषां यज्ज्ञानं तज्ज्ञानम् अस्माभिः प्राप्यते । इयमेव रीतिः वर्तते न वा? अन्या का रीतिः अस्ति? ये शब्दाः स्वज्ञानप्रकटनार्थं एव उक्ताः ते शब्दाः एव इदानीं यावत् परम्परायाः लक्षणं भवन्ति ।

यथा वेदस्य विषये उच्यते—यदि मन्येत यत् वेदाः कैश्चित् ऋषिभिः प्रणीताः अथवा वेदा ईश्वरेण प्रणाताः तर्हि स्वज्ञातस्य अर्थस्य, स्वस्वदृष्टस्य अर्थस्य ईश्वरेण अथवा तैः तैः महर्षिभिः वेदात्मकभाषया प्रकटनं कृतम् । तर्हि वेदात्मिका या भाषा आसीत् तस्याः भाषायाः संरक्षणं परम्परया कृतम् । तां भाषाम्, उत्तरोत्तरप्रजा कण्ठस्थीकृत्य समरक्षयत् । अतएव सा भाषा एव इदानीं उपलभ्यते । तैः उक्तया भाषया एव तज्ज्ञानं उपलभ्यते यत् ईश्वरेण वा तैः महर्षिभिः वा उपदिष्टम् । इयमेव रीतिः अन्येषामपि शास्त्राणां विषये उच्यते ।

अथवा यदि सा भाषा न रक्षिता तर्हि केनचित् आचार्येण यज्ज्ञानम् अर्जितं तज्ज्ञानं लिपिबद्धीकृतम्, अर्थात् यया भाषया तज्ज्ञानं प्रकाशनीयम् आसीत् सा भाषा रूपान्तरेण रक्षिता, अर्थात् लिपिरूपे सा भाषा परिवर्तिता । तत्तया सुरक्षितया परम्परया ज्ञानं उपलभ्यते । यदि किञ्चित एवंविहितं ज्ञानं भवति यस्य प्रकाशिका न भाषा उपलभ्यते, न वा लिपिः उपलभ्यते, तर्हि तज्ज्ञानं तु लुप्तम् ।

परन्तु तदेव ज्ञानम् अस्माभिः अर्ज्यते यस्य ज्ञानस्य प्रकाशनकारणी भाषा सुरक्षिता वर्तते अथवा यस्य ज्ञानस्य प्रकाशनकारणी लिपिः केनचिद् रूपेण इदानीं यावत् सुरक्षिता वर्तते। तर्हि इत्थं विचार्यताम् यत् पूर्वैः उपार्जितं ज्ञानं, उपार्जिता विद्या अस्माभिः भाषाद्वारा प्राप्यते। परन्तु भाषाद्वारा कथं प्राप्यते? यदि भाषागतानां शब्दानां अर्थपरिचयो न भवेत् तर्हि भाषाः न किमपि उपकारं कर्तुं क्षमन्ते। अतएव भाषागतानां शब्दानां अर्थज्ञानम्। अर्थात् तत्तद्भाषागतानां तेषां शब्दानां कुत्र कुत्र अर्थे सङ्केतः इति ज्ञानम् आवश्यकम्।

इदं सङ्केतज्ञानं प्राधान्येन व्यवहारद्वारा भवति।

'शक्तिग्रहो व्याकरणोपमानकोशाप्तवाक्यात् व्यवहारतश्च।

वाक्यस्य शेषाद् विवृतेर्वदन्ति सान्निध्यतः सिद्धपदस्य वृद्धाः।'

तद् अष्टौ उपायाः सङ्केतग्रहस्य वर्णिताः वर्तन्ते, परन्तु तेषु सर्वेषु उपायेषु व्यवहारः मुख्यः। यतो हि अन्ये ये उपायाः सन्ति ते सर्वे उपायाः यत्किञ्चित्विषये भाषाघटिताः वर्तन्ते। व्याकरणं वा, उपमानं वा, आप्तवाक्यं वा भाषारूपमेव अथच वाक्यं विवरणम् इदं सर्वं वाक्यरूपम्। केवलं व्यवहारः एव सः एकः वर्तते यः भाषातः बहिर्भूतः। अतएव यः शिशुः कामपि भाषां न जानाति तस्य तत्तद्पदानां तत्तदर्थे सङ्केतग्रहः व्यवहारद्वारा भवति।

व्यवहारद्वारा सङ्केतग्रहस्य विधिः का वर्तते? अनुमानविधया। व्यवहारः अनुमानविधया तत्तद्पदानां तत्तदर्थे सङ्केतं ग्राहयति। अनुमानविधया ग्राहयति। तर्हि मुख्यतया यः कामपि भाषां न जानाति तस्य यदि कस्याश्चित् भाषायाः पदानामर्थे सङ्केतग्रहः कारयितव्यः वर्तते, तर्हि तदुपायतया व्यवहारः अवलम्बनीयः। व्यवहारश्च अनुमानविधयैव सङ्केतं ग्राहयति। का अनुमानविद्या? तस्य आडम्बरम् इदानीं न करोमि। सर्वे परिचिता एव भवन्तः। तच्च अनुमानं न्यायशास्त्रम्। अतएव उच्यते यत् यावत् तत्तद्भाषागतानां पदानां तत्तदर्थे सङ्केतग्रहो न भवति, तावत् तत्तद्भाषायां निबद्धानां पूर्वोपार्जितानां ज्ञानानाम् उपलब्धिः न भवितुम् अर्हति। ततद्भाषागतानां पदानां तत्तदर्थे सङ्केतग्रहो व्यवहारात् भवति। व्यवहारश्च अनुमानविद्यया भवति, अनुमानं च न्यायशास्त्रम्। अतएव न्यायशास्त्रमेव सर्वेषां शास्त्राणां शास्त्रम्। न्यायशास्त्रं विना भाषान्तरगतं सर्वं शास्त्रं निरर्थकम्, तस्य अर्थबोधस्य अजनकत्वात्। इति दृष्टिद्वयेन न्यायशास्त्रं सर्वेषां शास्त्राणां शास्त्रम् अस्य शास्त्रस्य इदं लक्षणम्।

APPENDIX

रसेलमहाशयस्य वाक्यसरचनानां तद्घटकीभूतावयवानाञ्च भारतीयवाक्यविचारदृष्ट्या समीक्षणम्, तत्र विदुषां वादश्च

आचार्यश्रीबदरीनाथशुक्लः

[पुष्यपतनस्य भारतीयशिक्षासंस्थानस्य निदेशकेन श्री यम्० पी० रेगेमहोदयेन जुलाई १९८३ मासे ११ दिनाङ्कात् १६ दिनाङ्कं यावद् विदुषां एका वार्तागोष्ठी आयोजिता। यत्र देशस्य प्रतिष्ठिता दार्शनिका विद्वांसः समवेता अभूवन्। तत्रैव सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयस्य कुलपतिचरा आचार्याः श्रीबदरीनाथशुक्ल-महोदया भागं गृहीतवन्तः। तत्र विचारपरिचर्चायाः संक्षिप्तः सारः तैः संगृहीतः। परिचर्चायां तत्र पाश्चात्त्यदार्शनिकस्य रसेलमहोदयस्य प्रतिभयोद्भावितं Proposition पदार्थमाश्रित्य विदुषां विचाराः प्रावर्तन्त। तेषां संक्षिप्तः सारः अग्रिमैर्वाक्यै-र्विदुषां मनोमोदाय प्रस्तूयते—सम्पादकः]

वस्तुस्थितिपरीक्ष्यविषयः (Proposition)--

प्रसिद्धपाश्चात्त्यदार्शनिकस्य रसेलमहोदयस्य मतेन बोध्यवस्तुभेदात् पदार्थो द्विविधः। तत्र बोध्यः स भवति, योऽस्तित्वं बिभर्ति, बहिः सत्तां च न बिभर्ति, यस्य च सत्यत्वं मिथ्यात्वं वा वस्तुनः संवादेन विसंवादेन वा निर्णीयते। अयमर्थस्तेन Proposition—शब्देन निर्दिष्टः। वस्तु सोऽर्थो भवति, यो जगति बहिरवतिष्ठते। यस्य च संवादेन विसंवादेन वा बोध्यस्य सत्यत्वं मिथ्यात्वं वाऽवधार्यते। अयमर्थस्तेन Fact-शब्देन निर्दिष्टः। तस्यायमाशयो यद् ज्ञानसाधने सर्वत्र प्राग् बोध्यविषयस्य बोध उत्पाद्यते। अनन्तरं बोद्धा यदि जगति तादृशं वस्तु पश्यति प्राप्नोति च तदा बोध्यस्य सत्यतामवधारयति। अन्यथा तस्य असत्यतां निश्चिनोति। प्रत्यक्षस्थले मनुष्यः कदाचित् रज्जुमनभिज्ञाय तत्र रजतं पश्यति, कदाचिच्च रजतमेव यथार्थं पश्यति। उभयत्रैव स मया रजतं दृष्टमिति मन्यते। अनन्तरं यदा प्रथमदृष्टिस्थले रजतं नावतिष्ठते, तदा प्रथमज्ञातस्य असत्यतां निर्धारयति। द्वितीयदृष्टिस्थले रजतमव-तिष्ठते, अतस्तत्र पूर्वज्ञातस्य सत्यतामवधारयति।

एवमेव यदा 'चैत्रो वह्निना क्षेत्रं सिञ्चति' इति वाक्याद् 'वह्निकरणकक्षेत्रकर्मक-सेचनकर्ता चैत्रः' इति जानीते, तदा स उक्तवाक्यार्थो 'मया ज्ञातः' इति मन्यते। एवं यदा 'मैत्रः पयसा पुष्पवाटिकां सिञ्चति' इति वाक्यात् 'पयःकरणकपुष्पवाटिका-कर्मकसेचनकर्ता मैत्रः इति जानाति, तदापि उक्तवाक्यार्थो मया अवगत इति मन्यते।

उभाभ्यामपि वाक्याभ्यां योऽर्थः अवगततया ज्ञातः प्रतिभासते, स Proposition—नामकोऽतिरिक्तोऽर्थो भवति । उक्तयोः प्रथमवाक्याद् ज्ञातसदृशस्य वस्तुनो बहिः स्थितेरभावेन ततो ज्ञातस्य असत्यता, उत्तरवाक्यात् च ज्ञातसदृशस्य वस्तुनो बहिः स्थित्या ततो ज्ञातस्य सत्यताऽवधार्यते ।

उक्तैव स्थितिस्तदा भवति, यदा कस्यचिदेकस्य अर्थस्य मिथो विरोधिनोर्धर्मयोः निर्णयाय वादिप्रतिवादिनोः स्वाभिमतपक्षोपस्थापनाय विभिन्ने वाक्ये प्रयुञ्जाते, यथा मीमांसकनैयायिकयोर्मिथश्चर्चायां मीमांसकेन 'शब्दो नित्यः' इति वाक्यं प्रयुज्यते । नैयायिकेन च 'शब्दोऽनित्यः' इति वाक्यं प्रयुज्यते । तदा मीमांसकवचनाद् नैयायिकस्य नित्यत्वेन शब्दस्य बोधो न भवितुमर्हति, तद्विरोधिनः शब्दे अनित्यत्व-बोधस्य तस्य सद्भावात् । एवं नैयायिकवचनादपि मीमांसकस्य शब्दे अनित्यत्वबोधो न भवितुमर्हति, तद्विरोधिनः शब्दनित्यताबोधस्य तस्य सत्त्वात् । फलतया उभयोस्त-योरेकस्य अपरोक्तिनिराकरणे प्रवृत्तिर्नोपपद्यते । अत एव रसेलमहोदयस्य पक्षेण इदमुच्यते यद् उक्तवाक्याभ्यां क्रमेण शब्दत्वनित्यत्वाभ्यां भिन्नस्य Proposition—पदार्थस्य शब्दत्वानित्यत्वाभ्यां च भिन्नस्य Proposition—पदार्थस्य बोधो भवतीति धर्मिभेदेन उभयोरपि तयोः स्वीयबोधविरोधितया भासमानो बोधो भवितुमर्हति । धर्मिभेदेन एकविधबोधस्य अन्यविधबोधं प्रति अप्रतिबन्धकत्वात् । तथा च द्वयोरपि तयोरुक्तवाक्यतो विवक्षितस्य च अर्थस्य समर्थनप्रयासः संगच्छते, यच्च समर्थनं युक्तिप्रमाणोपहितं भवितुमर्हति । तदीयस्य Proposition—पदार्थस्य समर्थित-वस्तुस्थित्या त्रयेण सत्यता भवति, नान्यस्य । Proposition—पदार्थस्य अनभ्युपगमे उक्तविधा चर्चा न भवितुमर्हतीति रसेलपक्षोपन्यासकानां विदुषां दृष्टिः ।

रसेलमहोदस्यायं Proposition—पदार्थवादः शाब्दिकानां बौद्धपदार्थवादस्य, अद्वैतवेदान्तिनां प्रातिभासिकपदार्थवादस्य, वाचस्पतिमिश्राणां असत्संसर्गभानवा-दस्य च यद्यपि समः प्रतीयते, तथापि तेषु केनापि गतार्थयितुं न शक्यते । यतः शाब्दि-काभिमतो बौद्धपदार्थः बहिरसत्त्वेऽपि बुद्धौ अवतिष्ठते, परं रसेलाभिमतः Proposi-tion—पदार्थः बहिरसत्त्वे बुद्धावपि नावतिष्ठते; किन्तु बुद्धेविषयमात्रं भवति, तन्मते अर्थानामास्पदभूतस्य बुद्धितत्त्वस्याभावात् । अद्वैतवेदान्तिनामभिमतः प्राति-भासिकपदार्थः तूलाविद्ययोत्पाद्यः, तन्नाशसहभाविनाशप्रतियोगी च; किन्तु Proposi-tion—पदार्थो न तथा । स हि सत्यः, असत्यो वा नोत्पाद्यः, न च नाश्यः; किन्तु नित्यः, इत्येवं रसेलेन तदभ्युपगमात् । वाचस्पतिमिश्रस्य मतेन भ्रमे भासमानात् संसर्गादपि Proposition—पदार्थो भिन्नो यतोऽयं भ्रमविषयभूतसंसर्ग इव नालीकः । भ्रमविष-यस्य तस्य वस्तुना विसंवादमात्रम्, न तु भ्रमविषयीभूतमिश्राभिमतसंसर्ग इव तुच्छः ।

अयमर्थः भारतीयदार्शनिकदृष्ट्या, विशेषेण न्यायदर्शनदृशा, निर्देक्ष्यमाणप्रका-रेण शक्यालोचनीयः । तथाहि प्रत्यक्षस्थले इदं वक्तुं शक्यते यद् बोध्यवस्तुभेदेन

पदार्थद्वैविध्याभ्युपगमो निर्युक्तिकः। वस्तुन एव अवस्थाद्वयेन उक्तस्थित्योर्निर्वाह-सम्भवात्। अयमाशयः—वस्तुनो भवति अवस्थाद्वयम्, एका ज्ञायमानरूपाश्रयत्वेन अप्रमितता, द्वितीया तेन रूपेण प्रमितता, तथा यदा मनुष्यः रङ्गं रजतं वा रजतात्मना पश्यति, तदैव दृश्यमानज्ञायमानस्य रजतत्वस्य आश्रयत्वेन न प्रमिणोति। तदियं ज्ञायमानरूपाश्रयत्वेन वस्तुनोऽप्रमिततारूपावस्था, अनन्तरं जातज्ञानमूलिकायाः प्रवृत्तेः साफल्ये रजतत्वेन ज्ञातस्य रजतत्वाश्रयता प्रमीयते। तदियं ज्ञायमानरूपा-श्रयत्वेन प्रमिततारूपा द्वितीयावस्था।

तथा चाभ्यामवस्थाभ्यामेव रसेलमहोदयस्य प्रत्यक्षस्थलीयः Proposition पदार्थस्य Fact रूपस्य अर्थस्य च गतार्थता वक्तुं शक्यत इति तद्भेदात् पदार्थद्वैविध्यं नावसरं लभते।

शाब्दबोधस्थले च इदं वक्तुं शक्यते यच्छब्दे अनित्यत्वं निश्चितवतो नैयायि-कस्य 'शब्दो नित्यः' इति मीमांसकवाक्याद् वाक्यार्थबोधो न भवति; किन्तु तदीयस्य वाक्यार्थबोधस्यानुमानिको बोधो जायते। वाक्यप्रयोगं प्रति वाक्यार्थज्ञानस्य कारण-तया मीमांसकवाक्यप्रयोगेण तन्निष्ठस्य तद्वाक्यार्थबोधस्य नैयायिकेन अनुमातुं शक्यत्वात्। एवं मीमांसकस्यापि निश्चितशब्दानित्यताकस्य शब्दः अनित्य इति नैयायिकवचनाद् वाक्यार्थबोधो न भवतिः किन्तु तस्यापि उक्तरीत्यानैयायिकनिष्ठ-बोधस्य आनुमानिकबोधो जायते।

ज्ञानस्य विषयनिरूप्यत्वनियमेन विषयबोधं विना तज्ज्ञानबोधस्य दुर्घटतया नोक्तं संगच्छत इति न शंकनीयम्, विषयानवबोधे विषयविशिष्टतया ज्ञानस्य दुर्ग्रहत्वेऽपि विषयताप्रकारेण तद्बोधसम्भवेन नैयायिकस्य शब्दधर्मिकनित्यत्व-प्रकारकबोधत्वेन मीमांसकनिष्ठबोधज्ञानस्य तदीयोक्तवचनात्, मीमांसकस्य च शब्द-धार्मिकानित्यत्वप्रकारकबोधत्वेन नैयायिकनिष्ठबोधज्ञानस्य तद्वाक्यात् सम्भवे बाधकाभावात्। वक्तृबोधस्य श्रोतुरनुमानबोध्यतायाः क्लेशसाध्यत्वस्य परिजि-हीर्षितत्वे इदमन्यद् वक्तुं शक्यते यद् वक्ता सर्वदा स्ववाक्यार्थमेव न परान् बुबोधयि-षति; किन्तु यत्र तदीयवाक्यार्थः परानभिमतो न भवति, तत्रैव तथा वांछति। यत्र तु वाक्यार्थः पराभिमतविपरीतो भवति, तत्र स्वकीयवाक्यार्थं न बुबोधयिषति; तस्य परेण बोद्धुमशक्यत्वात्। किन्तु स्वकीयवाक्यार्थबोधमेव बुबोधयिषति। तथा च शब्दो नित्य इति मम वाक्यं प्रतिवादिनं मे शब्दधर्मिकनित्यत्वबोधं बोधयतु, इति मीमांस-काभिप्रायात्मकं तदीयोक्तवाक्यसंकेतवशाच्छ्रोतुस्तदुक्तवाक्यादेव तदीयस्य उक्त-वाक्यार्थबोधस्य बोधो भवति, तथा संकेतो दुर्ग्रहश्चेत् प्रतीयेम—तदेतदपरं वक्तुं सुकरं यच्छब्दानित्यत्वविदो नैयायिकस्य मीमांसकोक्तशब्दनित्यत्वबोधकवाक्यस्य श्रवणानन्तरं तदीयवाक्यघटकतत्तत्पदार्थोपस्थित्यात्मकज्ञानलक्षणसन्निकर्षेण शब्दे नित्यत्वस्य आहार्यमानसबोधो भवति। तदानीं नैयायिकस्य शब्दे नित्यत्वबोधेच्छा-

यामभावे नैतत्स्वीकर्तुमुचितम्, विरोधिनिश्चयदशायामिच्छयैव अन्यविधबोधस्य स्वीकृतत्त्वादिति न शंकनीयम्, कथाकाले वादिप्रतिवादिनोः प्रत्येकं स्वप्रतिस्पर्धिनोर्वाक्यानामर्थबोधस्य स्वस्मिन् अप्रतिभा नाम्नो निग्रहस्थानस्य आपत्तिभयेन उत्पिपादयिषितत्वात् । तदेव युक्तस्थलेषु किमपि वस्तु, अन्यथा बुध्यमानाय तद्वैपरीत्येन प्रतीतेरुक्तरीत्या उपपत्तिसम्भवेन Proposition पदार्थस्य अतिरिक्ततया अभ्युपगमो न यौक्तिकः ।

अर्थमेनमन्यथापि रसेलानुयायिनश्चिन्तयन्ति । यथा कश्चिद् ब्रूते 'अहं वसुमती वर्तुलेति विश्वसिमि' न ह्यत्र इतिशब्दपूर्वं श्रूयमाणवाक्यं वक्तुर्विश्वासविषयतया बुध्यते; किन्तु तदर्थो बुध्यते । न च वसुमत्याः वर्तुलत्वरूपोऽर्थस्तदानीं वस्तुभूत इति निश्चीयते, अतस्तदानीं वसुमत्या वर्तुलत्वं Proposition पदार्थात्मनैव अभ्युपेतव्यम् । तदुत्तरं च प्रमाणान्तरेण वसुमत्या वर्तुलत्वस्य बहिःस्थितौ निर्णीतायामुक्तवाक्यार्थस्य सत्यत्वमवधार्यते । एवमेव "श्वो वृष्टिर्भवितेति अहं सन्देह्मि", इति यदि कश्चिद् ब्रूते, तदा तस्यापि इतिशब्दपूर्वश्रूयमाणं वाक्यं सन्देहविषयो न भवति; किन्तु आगामिदिवसे वृष्टेः भावित्वमेव सन्देहविषयो भवति । स चैष सन्देहविषयः पदार्थात्मनैव भवितुमर्हति, तदानीं तस्य वस्तुस्थित्या असंवादितत्वात् । यदि अग्रिमदिने वृष्टिर्भवति, तदा पूर्वदिवसीयसन्देहविषयस्य सत्यता निर्णीयते, न भवति चेद् असत्यता निर्णीयते । अत्रेदं प्रतिविधानमुचितं यदुक्तोक्तिकाले वस्तुतो वसुमत्या वस्तुभूतं वर्तुलत्वमेव विश्वासेन विषयीक्रियमाणं बुध्यते । केवलं तदानीं विश्वासविषयतया प्रतिपाद्यमाने श्रोतुः संशयोदयस्यावसरो भवति । प्रमाणान्तरेण विश्वासविषयस्य निर्धारितत्वे चोक्तावसरो निवर्त्तते, एषैव रीतिः सन्देहविषयबोधकवाक्येऽपि सुवचा । तदनेन प्रकारेण सामञ्जस्यसम्भवात् तत्रापि Proposition-नामकपदार्थान्तरस्वीकारकल्पना निर्युक्तिका ।

Proposition पदार्थस्य समर्थने पर्यायवाक्यान्यपि साधनतया रसेलपक्षगैः प्रयुज्यन्ते । यथा––आंग्लभाषायाः "चैत्र इज वाइज" हिन्दीभाषायाः "चैत्र बुद्धिमान् है", संस्कृतभाषायाः "चैत्रश्चतुरोऽस्ति" इतीमानि पर्यायवाक्यानि आकारतोऽभेदेऽपि अर्थतोऽभिन्नानि भवन्ति । एभिः सर्वैः बुद्धिविशिष्टचैत्ररूपः एक एवार्थः प्रतिपाद्यते चैत्रश्चेत् जगति तादृश उपलभ्यते, तदा तस्यार्थस्य सत्यता, यदा च नोपलभ्यते तदा असत्यता भवति । अत्र स्पष्टमिदं प्रतिभाति यदुक्तवाक्यैः प्रतिपाद्यमानोऽर्थः प्रतिपत्तिकाले तादृश एव भवति यादृशः स्वस्य सत्यताया असत्यताया वा निर्णयाय जगत्युपलब्धवस्तुनः संवादं विसंवादं वा अपेक्षते । एषा स्थितिस्तत्तद्वाक्यप्रतिपाद्यस्यार्थस्य Proposition रूपत्व एव सम्भवति ।

किन्तु इयमप्युक्तिः वस्तुभिन्नस्य Proposition-पदार्थस्य प्रतिष्ठापनाय न क्षमते । अत्रापीदं वक्तुं शक्यते यद् उक्तवाक्यैः प्रतिपादितोऽर्थः प्रतिपत्तिकालेऽपि

वस्तुरूप एव भवति, केवलं तादृशस्य जगत्युपलब्धि यावत् तस्य वस्तुत्वं नावधारितं भवति। वस्तुन एव प्रतिपत्तिकाले वस्तुत्वेन अनवधारणरूपा एकावस्था वाक्यप्रतिपादितार्थस्य उपलब्धिकाले वस्तुत्वेनावधारणरूपा अन्यावस्था भवति। अत उक्तस्थितेरेकस्यैव वस्तुनोऽवस्थाद्वयेन निर्वाहसम्भवाद् वस्तुभिन्नस्य Proposition पदार्थस्य कल्पना निर्युक्तिकैव।

तदेवं प्रकृतार्थविमर्शे वितन्यमाने सन्ति पदानि वर्णसंघातरूपाणि, सन्ति तेषामर्थाः, सन्ति च पदैः निर्मितानि वाक्यानि, सन्ति च पदार्थघटिता वाक्यार्थाः; किन्तु वाक्येन प्रतिपाद्यमानस्य वस्तुस्थितिसंवादिताया अवधारणात्प्राग् वस्तुव्यतिरिक्तं Proposition पदार्थात्मतैवोचितेति रसेलस्य कथनमिदं नानुमर्दनीयतां सहते।

अत्र प्रसंगे Proposition पदार्थस्य वाक्यार्थतया स्वीकृत्यनुगुणाः केचिद् प्रयोगा अपि परीक्षिताः, यथा विवादाध्यासितं विधानं नैयायिकाभिमतवाक्यार्थभिन्नं सिद्धसाध्यार्थावयवद्वयरूपत्वाद् नैयायिकाभिमतवाक्यार्थस्य अतथाभूतत्वादित्यादयः। एते प्रयोगा विधानशब्देन विवक्षितस्य Proposition शब्दार्थस्य असिद्धया धर्मिविधया धर्मविधया वा तस्य विवादविषयत्वासम्भवेन आश्रयासिद्धया अन्यैः सुलभैः दोषैश्च दूषयित्वा निराकृताः।

संज्ञाशब्दार्थः—

रसेलमहोदयः संज्ञाशब्दार्थविषय इत्थं चिन्तयति यत् तत्तत्संज्ञाशब्दानां स एव अर्थः, यस्तत्तत्संज्ञाशब्दं धत्ते। यथा यदि कस्यचिदपरिचितो जनस्तस्य समक्षमिदं पूर्वतया उपस्थितो भवति, तदा तस्य स्वरूपदर्शने सत्यपि कोऽयमिति निश्चयो न जायते। यदा च केनचित् तन्नाम्ना निर्देशः क्रियते, चैत्रोऽयमिति, तदा चैत्रनामायमित्येवं स विज्ञायते, तेन स्पष्टं यच्चैत्रादिसंज्ञाशब्दाः स्वप्रकारेणैव चैत्रादीन् अर्थान् बोधयन्ति, अतः संज्ञाशब्दाः स्वयं स्वेषां प्रवृत्तिनिमित्तम्।

अत्र भारतीयन्यायदर्शनदृष्ट्या इदं वक्तुं शक्यते यत् संज्ञाशब्दाः स्वयं स्वप्रवृत्तिनिमित्तं न भवितुमर्हन्ति। यतस्तेषां स्वप्रवृत्तिनिमित्तत्वे चैत्रादिनामा चैत्रादिनाम्ना बुद्ध्यतामित्येतदेव संकेतस्वरूपं भवितुमर्हति; परन्तु तन्न युज्यते, चैत्रादिनाम्नः संकेतात् पूर्वं संकेतविषयस्य पुरुषस्य चैत्रादिनामताया असत्वात्। किन्तु यदा कस्यचित् पुंसः कश्चिद् बालको जायते, तदा किञ्चित् कालानन्तरं पिता तस्य निर्दिशति यदयं अमुकनाम्ना ज्ञातव्य इति। एतन्निर्देशोत्तरं लोकस्तं बालकं तन्नाम्नैव व्यवहरति, बुद्ध्यते च। तत्रेदमवधेयं यत् पिता बालकस्य नामनिर्देशकाले तात्कालिकं तदीयं शरीरं तद्व्यक्तित्वेन चैत्रादिनाम्ना न संकेतयति; किन्तु जन्मकालादारभ्य आ निधन वैविध्यं भजमानान् तस्य शरीरविशेषान् तेषु वर्तमानं सामान्यं च पुरस्कृत्य संकेतयति। अयमभिप्रायः—जातस्य बालकस्य जन्मत आरभ्य आजीवरतं एक एव

देहो न भवति; किन्तु वयोभेदेन देहा भिद्यन्ते, अत एव बाल्यकाले दृष्टः कश्चिद् यदि मध्य न दृश्यते; किन्तु बार्धक्य एव दृश्यते, तदा बाल्ये दृष्टवता पुंसा न परिचीयते।

अतो जन्मत आरभ्य जीवनपर्यन्तं विपरिवर्तमानेषु देहेष्वेकं सामान्यम् उपेयते। तेन सामान्यरूपेणेव तेषु शरीरेषु पिता चैत्रादीन् संज्ञाशब्दान् संकेतयति, तदेवं देहगतं सामान्यमेव संज्ञाशब्दानां प्रवृत्तिनिमित्तम्। बालकस्य नाम्ना संकेतकाले पितुस्तदीयदेहगतसामान्यस्य अज्ञानेन तदवस्थितस्य संकेतकरणं न युक्तिमिति न शंकितुं शक्यम्। सामान्यस्य नित्यतया दिशि काले च सम्बन्धभेदेन प्रथमतो विद्यमानस्य बालकस्य जन्मक्षण एव तदीयशरीरेण सम्बन्धस्य जातत्वेन येनेन्द्रियेण यद् गृह्यते, तद्गतं सामान्यमपि तेनेन्द्रियेण गृह्यत इति नियमेन बालकस्य शरीरग्राहिणा चक्षुषैव तद्गतस्य सामान्यस्य ग्रहणात्। केवलं तत्सामान्यप्रवृत्तिनिमित्तकस्य शब्दस्याभावादेव शब्देन तदभिलापाभावात्। बालकस्य शरीरविशेषे नाम्नः संकेते कृते च तस्य प्रवृत्तिनिमित्ते निर्धारयिषिते न बालकस्य शरीरभेदेन विद्यमानं तत्तद्व्यक्तित्वं तन्नाम्नः प्रवृत्तिनिमित्तम्, किन्तु तदीयसर्वदेहानुगतं सामान्यमेव तत्प्रवृत्तिनिमित्तमिति निर्धार्यते, तदेवं मे देहः चैत्रनाम्ना बोद्धव्य इत्येतदेव पितृसंकेतस्वरूपम्।

अत्रेदं ध्यातव्यम्—यदि यच्चैत्रत्वादिकं सामान्यतया नित्यत्वेन चैत्रादिनामकव्यक्तीनामुत्पत्तेः प्राग् अनादिकालात् तेषां निधनोत्तरमनन्तकालं यावदवतिष्ठते, चैत्रादीनां जीवनकाले चैत्रादौ समवायेन जन्मपूर्वनिधनोत्तरकालयोश्च दिक्षु दिक्कृतविशेषणतया काले च कालकृतविशेषणतया तथैव अवतिष्ठते, यथा सृष्टिकाले गवादिषु समवेताः गोत्वादिजातयः सृष्टिपूर्वकाले सृष्ट्युत्तरकाले च केवलं दिक्कालयोरवतिष्ठन्ते। इदमपि अत्रावधेयं यच्चैत्रत्वादिकं न केवलं समवायेन चैत्रादिसंज्ञायाः प्रवृत्तिनिमित्तम्; अपि तु समवायस्वाश्रयावच्छेद्यत्वान्यतरसम्बन्धेन। अतश्चैत्रशरीरे तदवच्छिन्ने आत्मनि च उक्तान्यतरसम्बन्धेन चैत्रत्वादेः शक्यता देहात्मनोरुभयोः चैत्रशब्दार्थत्वसम्भवेन 'चैत्रः कृशः', 'चैत्रो जानाति' इत्यादिप्रयोगा उपपद्यन्ते।

अत्र स्वरूपस्वाश्रयावच्छेदकत्वान्यतरसम्बन्धेन पितृसंकेतितदेहविशेषावच्छिन्नात्मगतं तद्व्यक्तित्वमेव चैत्रादिसंज्ञाशब्दानां प्रवृत्तिनिमित्तं मन्तव्यम्, न तु देहे चैत्रत्वादिजातिं कल्पयित्वा तस्याः चैत्रादिसंज्ञा प्रवृत्तिनिमित्तत्वं स्वीकार्यमिति शंकितुं शक्यम्। वर्तमानदेहेष्विव मृतदेहेषु भाविदेहेषु च पितृसंकेतितदेहविशेषावच्छिन्नात्मनिष्ठस्य तद्व्यक्तित्वस्य स्वाश्रयावच्छेदकत्वसम्बन्धेन सत्तया वर्तमानदेहस्येव भूतभाविषु तदात्मनो देहेष्वपि चैत्रादिशब्दार्थत्वापत्तेः।

वाक्यविचारः—

रसेलमहोदयः क्रियापदघटितस्यैव पदसमूहस्य वाक्यत्वं मन्यते, न तु तदघटितस्य, अतस्तन्मतेन 'चैत्रो ममार' इत्येव वाक्यम्, चैत्रस्य मृत्युरिति न वाक्यम्, स एवमभिप्रैति यद् वाक्यं तदेव भवति, येन किञ्चिद् उद्दिश्य किञ्चिद् विधीयते। विधानं च क्रियापदेनैव कर्तुं शक्यते। अतो यत्र पदसमूहे न क्रियापदम्, तस्य पदसमूहस्य न वाक्यत्वम्। 'चैत्रो ममार' इति वाक्येन चैत्रमुद्दिश्य भूतमृत्युत्वं विधीयत इति तद् वाक्यम्। चैत्रस्य मृत्युरित्यत्र विधायकस्य क्रियापदस्याभावेन न तद् वाक्यम्; किन्तु पदसमूहमात्रं यत् (नाउन-फ्रेज) नामसंघातमात्रमित्युच्यते। न हि तेन चैत्रमुद्दिश्य तदीयं मृत्युं वा उद्दिश्य किंचिद् विधीयते। अतो विधेयबोधकत्वाभावेन तस्य वाक्यत्वं नोचितम्, वाक्यत्वस्य विधेयबोधकत्वव्याप्यत्वात्।

अयं पक्षो विमृश्यमानः स्वीकर्तुं शक्यो न प्रतीयत इति सर्वैरवाबोधि। यद्यपि पक्ष एष सर्वं वाक्यं क्रियया परिसमाप्यते इति शब्दशास्त्रीयसमयानुसारेण क्रियापदेनैव वाक्यस्य पूर्णता भवतीति दृशा वाक्यस्य पूर्णतासम्बन्धे शक्यविचार्यतां धत्ते; परन्तु क्रियापदेनाघटितस्य विशिष्टार्थबोधे क्षमस्य पदसमूहस्य वाक्यत्वनिराकरणाय न प्रभवति। कथनस्यायमाशयो यद् बोधस्य मुख्यानि त्रीणि प्रयोजनानि भवन्ति। क्वचित् कर्मणि प्रवर्तनम्, कुतश्चित् कर्मणो निवर्त्तनम्, क्वचिदर्थे कस्यचिदर्थस्य सन्देहनिराकरणं च। तत्र प्रथमद्विप्रयोजनौपयिकबोधजनकवाक्ययोः क्रियापदघटितत्वेनैव वाक्यता निर्वहति। अन्तिमप्रयोजनौपयिकबोधस्य क्रियापदाघटितपदसमूहादपि सम्भवेन तस्यापि वाक्यत्वं दुष्परिहरम्। तथा च मृत्युः चैत्रर्तृको न वेति सन्देहस्य मृत्युधर्मिकचैत्रकर्तृकत्वप्रकारकबोधेन निवर्तनीयतया तदौपयिकस्य चैत्रस्य मृत्युरित्येतस्य क्रियापदाघटितस्यापि पदसमूहस्य वाक्यत्वं दुर्निवारम्।

अत्रैव सन्दर्भे 'शशशृङ्गमस्ति', 'शशशृङ्गं नास्तीति' वाक्यार्थविचारे प्रवृत्ते विद्वद्भिरेष आशयः प्राकाशि यदुक्तवाक्ययोः पूर्वस्मात् शशवृत्तित्वेन विपर्यस्यमाने शृङ्गे अस्तित्वबोधः। उत्तरवाक्याच्च शशवृत्तित्वेन विपर्यस्यमाने शृङ्गे अस्तित्वाभावबोधो जायते। यतो हि नायं नियमो यद् उद्देश्यता विशेष्यता वा व्यधिकरणधर्मेण तथैवावच्छिन्ना न भवति, यथा बहूनां मतेन प्रतियोगिता व्यधिकरणधर्मेणावच्छिन्ना न भवति। शशशृङ्गं नास्तीति वाक्याद् अर्थबोधो न भवतीति क्वचिद् ग्रन्थे उपलभ्यमाना उक्तिस्तु ततो वाक्यात् शशशृङ्गाभावबोधो न भवतीत्यभिप्रायिका। अत्रैव सन्दर्भे अलीकप्रतियोगिकोऽलीकानुयोगिकश्चाभावो न भवति, इति उक्तिः कथं संगच्छत इति प्रश्नो भावप्रतियोगित्वमभावानुयोगित्वं च सत्त्वव्याप्यमित्युक्त्या न्यायनये प्रतिपाद्यते।

अत्रैव सन्दर्भे प्रथमतो ज्ञातस्य उद्देश्यत्वमज्ञातस्य विधेयत्वम्। उद्देश्यमनूद्यैव अज्ञातस्य विधानं भवतीति नियमं मनसि निधाय 'रामः हतवान्', 'रावणं कः हतवान्'

इति प्रश्नयोः उत्तरभूते 'रामो रावणं हतवान्' इति वाक्ये किमुद्देश्यं किञ्च विधेय-मित्येवमुपस्थापितः प्रश्नः प्रकारद्वयेन उत्तरितः। प्रश्नवाक्येन प्रष्टुः यद्विशेष्यक-यत्प्रकारकज्ञानेच्छा बोध्यते, तदुत्तरवाक्ये प्रकारीभूतोऽर्थो विधेयः। विशेष्यभूतश्च अर्थ उद्देश्यो भवति, इत्ययमेकः प्रकारः। यश्च 'को ब्रूते' इति प्रश्नस्य व्यक्तिविशेष-धर्मिकवक्तृत्वप्रकारकज्ञानेच्छाबोधकस्य प्रश्नवाक्यस्य 'रामो ब्रूते' इति उत्तरवाक्येन जनितं रामोद्देश्यकवक्तृत्वप्रकारकबोधमाश्रित्य अभ्युपेयते, तदनुसारेण 'रामः कं हतवान्' इति प्रश्नस्य च उत्तरभूते उक्ते एकविधे वाक्येऽपि राम एव उद्देश्यः, रावणकर्मकहननकर्तृत्वं च विधेयम्।

अपरः प्रकारस्तावदेवं वक्तुं शक्यो यद् यदि प्रथमतो ज्ञात एव उद्देश्यः, अज्ञात एव च विधेय इत्यत्र नियमे एव निर्भरः क्रियते, 'तदा रामः कं हतवान्' इति प्रश्ने रामकर्तृकहननकर्मण एव विशेषरूपेण अज्ञाततायाः सूचनेन तदुत्तरभूते 'रामः रावणं हतवान्' इति वाक्ये रावणस्य विधेयत्वम्, ज्ञातस्य च रामस्य उद्देश्यत्वम्। 'को रावणं हतवान्' इति प्रश्नेन च रावणकर्मकहननकर्तुः विशेषरूपेण अज्ञाततायाः सूचनेन तदुत्तरभूते वाक्ये रामो विधेयः, तत्कर्तृकहननकर्मणो रावणस्य विशेषरूपेण प्रथमतो ज्ञाततया रावण उद्देश्यः। न चायं नियमो यद् विधेयता प्रकारतानियता, उद्देश्यता च विशेष्यतानियता, तयोश्च साक्षाद् निरूप्यनिरूपकभाव इति। अत एतत्प्रकारानुसारेणेदं वक्तुं युज्यते यद् 'रामः कं हतवान्' इति प्रश्नस्य उत्तरवाक्यात् प्रष्टुः रामनिष्ठविशेष्यतानन्योद्देश्यतानिरूपितरावणनिष्ठविधेयतानन्यरावणनिष्ठ-प्रकारतानिरूपितकर्मत्वनिष्ठप्रकारतानिरूपितहननिष्ठप्रकारतानिरूपितकर्तृत्व-निष्ठप्रकारतानिरूपको बोधो जायते। एवं 'को रावणं हतवान्' इति प्रश्नस्य उत्तर-वाक्याद् रामनिष्ठविशेष्यतानन्यविधेयतानिरूपितकर्तृत्वनिष्ठप्रकारतानिरूपितहन-ननिष्ठप्रकारतानिरूपितकर्मत्वनिष्ठप्रकारतानिरूपितरावणनिष्ठप्रकारतानन्यरावण-निष्ठोद्देश्यतानिरूपको बोधो जायते; किन्तु प्रकारोऽयं न्यायग्रन्थेषु न स्पष्टं निर्दिष्टप्रायः।

अत्रैव सन्दर्भे द्रव्यमुद्देश्यमेव भवति, न क्वचिद् विधेयमिति रसेलवचनमपि विमृष्टमभूत्, अग्राह्यं च असिध्यत्, 'चैत्रो धनी अस्ति' इत्यादिस्थलेषु चैत्रमुद्दिश्य द्रव्यस्यापि धनस्य विधेयत्वदर्शनात्। 'दध्ना जुहोति' इत्यादिवचनसम्बन्धे मीमांसा-शास्त्रीयविचारानुसारेण होममुद्दिश्य दधिरूपस्य द्रव्यस्य विधानेनापि द्रव्यस्योद्-देश्यतामात्रवादः पराकृतो भवति।

वाक्ये क्रियापदप्रयोजनम्—

रसेलः क्रियापदस्य व्यापारद्वयं मन्यते—वाक्यघटकपदोपस्थापितानामर्थानां मिथः सम्बन्धाभिधानमभिधीयमानस्य सम्बन्धस्य सम्बन्धिभिः स्वार्थस्य उद्देश्यभूते

स्वोपस्थाप्यस्य क्रियात्मकसम्बन्धस्य संसर्जनं च यत् Assertion शब्देन रसेलेनोक्तम् । आभ्यां व्यापाराभ्यां वाक्यस्य विशिष्टैकार्थबोधकता उपपद्यते। यथा —देवदत्तो यज्ञदत्तमध्यापयतीत्यत्र 'अध्यापयति' इति क्रियापदेन देवदत्तयज्ञदत्तयोः पारस्परिकः अध्यापनक्रियारूपः सम्बन्धो बोध्यते । तेनोक्तवाक्यार्थस्य त्रयोऽवयवाः प्रतीयन्ते । देवदत्तोयज्ञदत्तश्चेति उद्देश्यभूतौ द्वाववयवौ, अध्यापनरूपः सम्बन्धश्च विधेयभूत एकोऽवयवः । उक्तेन क्रियापदस्य द्वितीयव्यापारेण विधेयभूतमध्यापन-मुद्देश्यभूताभ्यां देवदत्तयज्ञदत्ताभ्यां संसृज्यते । अत उक्तवाक्याद् यज्ञदत्तकर्मकाध्या-पनकर्तृदेवदत्तरूपस्य वाक्यार्थस्य बोधो भवति । यदि द्वितीयो व्यापारः क्रियापदस्य न स्यात्, तदा देवदत्त यज्ञदत्तः अध्यापनमिति पदसमूहस्येव देवदत्तो यज्ञदत्तमध्याप-यति इति वाक्यस्यापि विशिष्टैकार्थबोधकता न स्यात् ।

अत्रेदमालोचितं यद् वेदादेः शब्दस्याध्याप्यत्वे अध्यापनमध्येतृकर्तृकोच्चारणा-नुकूलोच्चारणरूपम् । एतद्घटकस्योत्तरोच्चारणस्य अध्यापकेन सह कर्तृत्वं सम्बन्धः, पूर्वोच्चारणे च द्वितीयाविभक्तिप्रकृतिभूतपदेन उपस्थापितस्य अध्येतुः कर्तृत्वसम्बन्धः । तेन देवदत्तो यज्ञदत्तमध्यापयतीति वाक्स्य यज्ञदत्तकर्तृकोच्चारण-कर्ता देवदत्त इत्यर्थो निष्पद्यते ।

शब्दभिन्नस्य गणितादेर्विषयस्य अध्याप्यत्वेऽध्यापनं ज्ञानानुकूलशब्दप्रयोगरूपम् । तथा च देवदत्तो यज्ञदत्तं गणितमध्यापयति वाक्यस्थले उक्ताध्यापनैकदेशेन ज्ञानेन सह यज्ञदत्तशब्दार्थस्य समवेतत्वसम्बन्धः । गणितशब्दार्थस्य च विषयित्वसम्बन्धः । एवमुक्ताध्यापनस्योत्तरवर्तिनः शब्दप्रयोगरूपैकदेशस्य देवदत्तपदार्थेन सह कर्तृत्व-सम्बन्धः । एवं च उक्तवाक्यस्य यज्ञदत्तसमवेतगणितविषयकज्ञानानुकूलशब्दप्रयोग-कर्ता देवदत्त इत्यर्थो निष्पद्यते ।

अत्राध्यापनस्योक्तरूपस्य परम्परासम्बन्धता सिध्यति, तदीयस्यैकभागस्य एक-स्मिन् सम्बन्धिनि अन्यभागस्य च अन्यसम्बन्धिनि विद्यमानत्वात् । तदेवमध्यापनस्य देवदत्तानुयोगिकयज्ञदत्तप्रतियोगिकसम्बन्धत्वस्य सम्भवेन क्रियापदेन सम्बन्धस्याभि-धानं भवतीति रसेलोक्तिः संगच्छते । किन्तु यदि तस्याभिप्रायोऽध्यापनस्य सम्बन्ध-विधया बोधो भवति, तदा स न स्वीकर्तुं शक्यते । पदोपस्थाप्यस्यार्थस्य सम्बन्धविधया भानस्य क्वचिदपि अदृष्टत्वाद् विभिन्नपदाभ्यामुपस्थापितयोरर्थयोः मध्ये स एव सम्बन्धविधया भासते, यस्ताभ्यां पदाभ्यां तत्समभिव्याहृतेन पदान्तरेण वा नोप-स्थाप्यते । यथा 'घटमानय' इत्यत्र अम्पदेनोपस्थापिते कर्मत्वरूपे अर्थे घटपदेन उप-स्थापितस्य घटरूपार्थस्य निष्ठत्वसम्बन्धेन अन्वयो भवति । निष्ठत्वञ्च न घटपदेन न वा अम्पदेन, न च समभिव्याहृतेन पदान्तरेणोपस्थापितम् । अतो देवदत्तो यज्ञदत्त-मध्यापयतीति वाक्याद् अध्यापनप्रकारक एव बोधो युक्तः, न तु तत् संसर्गकबोधः ।

स्वोपस्थाप्यस्य क्रियात्मकसम्बन्धस्य स्वघटितवाक्यघटकपदोपस्थापितैरर्थैः

संसर्जनरूपः क्रियापदव्यापारो रसेलेन स्वीक्रियते स नावश्यकः, वाक्यघटकपदाना-मन्वयबोधौपयिकपौर्वापर्यरूपाकांक्षावशादेव संसर्जनव्यापारफलस्योपपत्तेः । अतः क्रियापदस्य स्वार्थाभिधानव्यतिरिक्तो न कोऽपि व्यापारः सिद्ध्यति । एषैव स्थितिः 'रामो रावणं हन्ति' इत्यादिवाक्येषु 'हन्ति' प्रभृतीनां क्रियापदानामपि विज्ञेया ।

सम्बन्धविमर्शः—

रसेलेन अर्थद्वयाश्रितोऽर्थद्वयाधिकाश्रितो वा सम्बन्धो भवतीत्युक्त्या द्वित्व-विशिष्टो अर्थः सम्बन्ध इति सम्बन्धलक्षणं सूचितं भवति । वैशिष्ट्यं स्वाश्रयत्व-स्वाश्रयत्वान्यतरसम्बन्धेन । प्रथमस्वाश्रयता स्वव्यापकत्वस्वशून्यावृत्तित्वोभय-सम्बन्धेन । द्वितीयस्वाश्रयता स्वव्यापकत्वस्वानाश्रयवृत्तित्वोभयसम्बन्धेन । यथा— घट-भूतलयोः संयोगो घटभूतलगतद्वित्वेन विशिष्टः, यतः स तस्य द्वित्वस्य व्यापकः, तच्छून्ये घटभूतलोभयभिन्ने पटे अवृत्तिश्च । अतः प्रथमस्वाश्रयत्वसम्बन्धेन उक्त-द्वित्वविशिष्टतया संयोगः उक्तयोः सम्बन्धो भवति । एवं भूतले घट इत्यत्र घटनिष्ठं भूतलनिरूपितमाधेयत्वं स्वरूपसम्बन्धेन घटनिष्ठं निरूपकत्वसम्बन्धेन च भूतलगत-द्वित्वविशिष्टतया तयोः सम्बन्धो भवति ।

तिरुपतिः मद्रास-बम्बई-नगरयोर्मध्येऽस्ति इत्यत्र तिरुपतेर्मद्रास-बम्बई-नगराभ्यां मध्यस्थतासम्बन्धो बुद्ध्यते । अयं सम्बन्धः स्वरूपसम्बन्धेन निरूपितो विद्यते । निरूपकत्वसम्बन्धेन च उक्तनगरयोः वर्तत इति द्वितीयस्वाश्रयत्वसम्बन्धेन मद्रास-बम्बई-नगराद् द्वित्वेन विशिष्टो भवति, यतो हि तत्सम्बन्धे उक्तद्वित्वस्य व्यापकता उक्तद्वित्वानाश्रये तिरुपतौ च विद्यमानताऽस्ति । अत्र लक्षणे रसेलेन विशिष्टबुद्धि-विषयत्वस्य प्रवेशमकृत्वा लक्षणे अतिव्याप्तिसम्भावनायाः स्वकीयोऽनवबोधः सूचितः । तदंशस्य लक्षणाघटकत्वे घटभूतलगतद्वित्वस्य तदीयसंयोगस्यैव, त्रिषु तन्तुषु समवेतस्य त्रितन्तुकपटस्यापि तिरुपतिनिष्ठमद्रास-बम्बईनगरमध्यस्थता-सम्बन्धस्यैव सम्बन्धत्वापत्तेः अपरिहार्यत्वात् । तदंशोपादानेऽपि घटभूतले इति द्वित्वविशिष्टबुद्धेर्विषयभूते द्वित्वे एते त्रयः तन्तवः पटवन्त इति बुद्धेः विषयीभूते पटे च अतिव्याप्तिरिति न शङ्कनीयम्, विशेष्यविशेषणभिन्नत्वस्यापि लक्षणघटकी-करणेन उक्तदोषस्यापाकरणात् । विशेष्यविशेषणभिन्नत्वनिवेशे भूतलनिष्ठे पटाभा-वस्य स्वरूपसम्बन्धे अव्याप्तिः । भूतलस्वरूपस्य पटाभावसम्बन्धरूपपटाभाववद् भूतलं इति बुद्धौ भूतलात्मना विशेष्यत्वेन तत्र तदन्यत्वस्याभावादिति न शङ्क्यम्, विशेष्यविशेषणभिन्नत्वस्य विशेष्यत्वविशेषणत्वभिन्नविशिष्टज्ञानीयविषयताश्रयत्व-रूपतया विवक्षितत्वात् । उक्तबुद्धौ हि भूतलस्य विशेष्यविधया तत्स्वरूपस्य पटाभाव-संसर्गविधया च भानेन तत्स्वरूपे विशेष्यत्वविशेषणत्वाभ्यां भिन्नायाः संसर्गताख्य-विषयतायाः स्वीकारेणोक्तदोषनिरासात् ।

एवमुक्ते तन्मात्रस्यैव लक्षणत्वमुचितम् उभयाश्रितत्वस्य, उभयाधिकाश्रितत्वस्य वा लक्षणे निवेशो व्यर्थ इत्यालोच्यते चेत् सत्यमेतद् विशेष्यताविशेषणताभिन्न-विशिष्टज्ञानीयविषयताश्रयत्वमेव सम्बन्धस्य लक्षणम् । अन्यो अंशस्तादृशविषय-तावान् एकं द्वौ बहून् वा आश्रयत इति जिज्ञासानिवर्तकमात्रम् । अतो लक्षणस्य रसेलप्रोक्ता परिभाषा नोचितेति सुस्पष्टम् ।

अस्मिन्नेव सन्दर्भे सम्बन्धस्य प्रतियोग्यनुयोगिभावमाश्रित्य घटभूतलयोः सम्प्रयो-गस्य घट एव प्रतियोगी, भूतलमेवानुयोगीत्येवं कथं भवति? कुतो नान्यथा तस्य घटभूतलयोरुभयोरेकसमवायसम्बन्धेन विद्यमानत्वादिति प्रश्नो वक्ष्यमाणरीत्या समाहितः । संयोगो हि द्विधा—कर्मजः, संयोगजश्च । यथा पक्षिकर्मणा जायमानः पक्षिवृक्षयोः संयोगः—मेषयोः कर्मभ्यां जायमानः तयोः संयोगः । एवं हस्तवृक्ष-संयोगाद् जायमानो वृक्षशरीरयोः संयोगः । तत्र कर्मजन्यसंयोगस्य प्रतियोगितानिया-मकं स्वजनकक्रियाश्रयत्वमनुयोगितायाश्च नियामकं स्वजनकक्रियाभिमुख्यम् । संयोगजन्यसंयोगस्य प्रतियोगितानियामकञ्च स्वजनकसंयोगप्रतियोगिसमवेतद्रव्य-त्वम् । अनुयोगितानियामकञ्च स्वजनकसंयोगानियोगित्वम् । यदा हि घटकर्मणा भूतलेन सह घटस्य संयोगो जायते, तदा तज्जनिकायाः क्रियाया आश्रयतया घट-स्तत्प्रतियोगी, भूतलं च तज्जनकक्रियाया आभिमुख्येन तदनुयोगि भवति । यदा च यत्र कपालद्वयसंयोगेन घट उत्पद्यते, तदा कपालद्वयवता भूतलेन सह उत्पन्नस्य घटस्य द्वितीयक्षण एव संयोगो जायते, स संयोगो न कर्मजन्यः; किन्तु कपालभूतल-संयोगजन्यः, स च स्वजनकसंयोगप्रतियोगिककपालसमवेतद्रव्यत्वसम्बन्धेन घटनिष्ठः, अत एव घटस्तत्प्रतियोगी, भूतलं च तज्जनकसंयोगस्य अनुयोगितया तदनुयोगि ।

यद् मेषयोः कर्मभ्यां तयोः संयोगो जायते, तदा तज्जनककर्मणोराश्रयत्वा-भिमुख्ययोर्मेषद्वयनिष्ठतया तयोः संयोग उभयप्रतियोगिकः, उभयानुयोगिको भवति । किन्तु तन्मेषस्तन्मेषेण संयुक्त इति प्रत्ययो न जायते, अतस्तत्र संयोगस्य उभयथा सम्बन्धत्वं भवति । संयोगत्वेन तत्तन्मेषसंयोगत्वेन च तत्र संयोगत्वं मेषद्वयकर्मणोः जन्यतावच्छेदकम् । एवं च तन्मेषसंयोगजनकक्रियायाः, तन्मेषे विद्यमानतया आभि-मुख्यस्य च मेषान्तरे विद्यमानतया तन्मेषसंयोगस्य तन्मेषप्रतियोगिकमात्रतया तन्मेषानुयोगिकत्वाभावेन तन्मेषतन्मेषेण संयुक्त इति प्रत्ययो नापद्यते ।

उभयानाश्रितः सम्बन्धः (Monadic Relation)—

रसेलेन उभयानाश्रितोऽपि सम्बन्धः स्वीकृतः, अन्यथा वाक्ये सर्वत्र क्रियापदेन सम्बन्धस्याभिधानं भवतीति तन्मतस्य हान्यापत्तेः । यथा 'चैत्रश्चतुरोऽस्ति' इति वाक्ये अस्तिपदेन चैत्रचातुर्ययोः स्वरूपसम्बन्धस्यैवाभिधानं भवति, स्वरूपं चैत्रस्य चातुर्यस्य वा न उभयाश्रितम्, स्वस्वरूपस्य स्वमात्रनिष्ठत्वात्, नेदमाशङ्कयम् यत्

चैत्रस्य स्वरूपं चैत्रपदेन चातुर्यस्य च स्वरूपं चतुरपदेनैवोच्यते, अतोऽस्तिपदस्य सम्बन्धाभिधायकत्वं न युज्यते, तयोः 'चैत्रश्चतुरः अस्ति' व्यवहारकालात्मक-वर्तमानकालावच्छेद्यस्वरूपस्यैव सम्बन्धतया तत्कालोपस्थापनद्वारा तत्कालावच्छेद्य-स्वरूपसम्बन्धस्याभिधायकत्वात्।

अत्रेदमालोचितं विद्वद्भिः यत् सम्बन्धमात्रस्य सप्रतियोगिकत्वसानुयोगित्व-नियमेन स्वरूपसम्बन्धस्यापि तदुभयमावश्यकम्। अतोऽनुयोगितानियामकसम्बन्धेन अनुयोगिनि, प्रतियोगितानियामकसम्बन्धेन च प्रतियोगिनि स्वरूपसम्बन्धस्यापि सत्त्वेन तस्याप्युभयाश्रितत्वम्।

इदमत्रावधेयं यत् सर्वत्र आधारस्वरूपस्यैव सम्बन्धत्वम्, न त्वाधेयस्वरूपस्य, तस्याधारासम्बद्धत्वेन आधारे तत्स्वरूपस्य तादात्म्येन तदेव तस्यानुयोगितानियामक-माधेये च तत्सम्बन्धावच्छिन्नाधेयतायाः सत्त्वेन तस्या एव तत्सम्बन्धप्रतियोगिता-नियामकत्वम्, तत्सम्बन्धावच्छिन्नाधेयत्वम्, तत्सम्बन्धप्रतियोगित्वयोरैक्येऽपि प्रति-योगितात्वेन नियम्यत्वस्य आधेयतात्वेन नियामकत्वस्य निर्वाहो निष्प्रत्यूहः। एवं च स्वरूपस्यापि उक्तरीत्योभयनिष्ठत्वसम्भवेन उभयानाश्रितसम्बन्धकल्पना निर्युक्ति-कैव।

यद्यप्यस्ति तादात्म्यमेकमात्राश्रितः सम्बन्धः, ततो भिन्न एव तदीयस्य तादात्म्य-सम्बन्धस्योपगमात्, तथापि तस्यापि प्रतियोग्यनुयोगितावच्छेदकभेदेनैव सम्बन्धता, 'नीलो घटः अस्ति' इत्यादिवाक्यजबोध एव तत्सम्बन्धभानात् 'घटो घटः' इत्यादि-स्थले च तत्संसर्गकबोधानभ्युपगमात्, तथा च द्वित्वव्यापकोऽर्थः सम्बन्ध इति लक्षणं मन्तव्यम्। व्याप्यता आश्रयतासम्बन्धेन, व्यापकता च स्वप्रतियोगितावच्छेदकत्व-स्वानुयोगितावच्छेदकत्वान्यतरसम्बन्धेन।

नीलत्वघटत्वगतद्वित्वम् आश्रयतासम्बन्धेन नीलत्वे घटत्वे च विद्यते, तत्र नीलत्वे नीलघटयोरभेदः स्वप्रतियोगितावच्छेदकत्वसम्बन्धेन विद्यते, घटत्वे च स्वानुयोगितावच्छेदकत्वसम्बन्धेन विद्यत इति तस्य द्वित्वव्यापकतया भवति नीलघटसम्बन्धत्वम्, एवं सम्बन्धान्तरेष्वपि बोध्यम्।

ON PROPOSITIONS: A NAIYĀYIKA RESPONSE TO A RUSSELLIAN THEORY

BADARĪNĀTHA ŚUKLA

In the opinion of Russell entities[1] are of two types: (actually existent) *things* and (understandable) *contents*. Those, among entities, which have being but lack external existence[2] and of which the truth or falsity is determined by their correspondence with or divergence from actual thing are called (understandable) contents. He calls such an entity "a proposition".

Something is an actual thing if it exists in the world outside.[3] His general point (behind this distinction) seems to have been the following:

Every means of knowledge first generates in us an awareness of a judgeable content. Afterwards if the cogniser finds or obtains a corresponding (configuration of) object (s) then he ascertains the truth of this content. Otherwise he recognises it to have been false. Take the case of perceptual awareness. Sometimes a man fails to identify a piece of tin correctly and takes it to be silver; on another occasion he does actually correctly perceive silver to be so. In both cases he initially judges: "I have seen silver". But then, because in the first case of observation there actually *is* no silver,

1. The Sanskrit, here, is "*padārtha*" which literally means *Whatever can be meant by a linguistic expression, simple or complex*.

2. The conception ascribed to Russell in this paper is more akin to Frege's notion of "Thoughts" than to what is nowadays standardly known as Russellian propositions (which is more like early Wittgenstein's *states of affairs* where object can directly figure as constituents) and to which a *Naiyāyika* should have less resistance.

3. Here I have skipped one particularly confusing sentence in which the truth or falsity of grasped contents also seems to have been signified by him by the word "proposition". The author must have been confusing *facts* with proposition.

he comes to recognise the untruth of what was cognised. Since there *is* silver in the second sort of cases of observation, what was cognised earlier is later ascertained to be true.

Take, now, the case of awareness generated by others' words: When from the sentence "Caitra is watering a field with fire" someone grasps (the literal meaning which is incoherent and therefore false) that Caitra is the agent of that act of watering which has the field as its accusative and fire as its instrument, he then thinks "I have understood the purport of that sentence." Analogously, when from the sentence "Maitra is watering the garden with water" one comes to grasp that Maitra is the agent of that act of watering which has the garden as its accusative and water as its instrument then also one considers oneself to have understood the meaning of the mentioned sentence. The meaning or entity[4] which appears to have been known as understood from either of those two sentences is an additional entity called a ***proposition,*** due to the absence in the world outside of any actual circumstance answering to that which is gathered from the first sentence which is realised when the falsity (or fictionality) of what is grasped from it is ascertained.

The same situation arises in philosophical debates when in order to settle which of two mutually contradictory properties belongs to a certain object, a proponent and an opponent employ two different sentences designed to put forward their respective views. An instance of this would be a typical metaphysical controversy between the *Mīmāṃsā* and the *Nyāya* philosophers. The *Mīmāṃsaka* utters the sentence "Sound is eternal". The *Naiyāyika* utters the sentence "Sound is non-eternal". From the utterance of the *Mīmāṃsaka* a *Naiyāyika* cannot possibly have an awareness of sound as eternal because *N* has already got the opposite conviction that sound is non-eternal. Similarly, from the utterance of *Naiyāyika* too, *Mīmāṃsaka* cannot come to have an awareness of sound as non-eternal because he is already firmly convinced that sound is eternal. Thus it remains unintelligible how either of them can be impelled to refute the contention of the other (because one does not even know what the other has meant by his utterance). It is because of this difficulty that the followers of Mr. Russell would hold the following kind of view.

4. The Sanskrit word here "*artha*" can stand for either meaning or entity.

On hearing, successively, those two sentences one could come to apprehend, respectively, a *proposition* which is distinct from both the properties of "being a sound" and "being eternal" (*that sound is eternal*) and another *proposition* (*that sound is non-eternal*) which, again, is distinct from the individual properties of "being a sound" and "being non-eternal". Since awareness of "a as f" can only be prevented or blocked by a pre-existing awareness of *a* itself as *non-f*, but not by any awareness of something being just other than *a*, awareness of a *proposition* (as put forward by *M*) will not be prevented or blocked by *N*'s pre-established certitude about *sound* as non-eternal (because the qualificands or subject-terms of the alleged awareness about to arise and the possible preventer-awareness will be *different*).[5] Thus it becomes intelligible how both parties to a dispute can go on to support their respective contentions intended to be understood by the opponent from the two contradictory statements, and both of the defences can be parallelly strengthened by arguments and evidence. It is only to this sort of entity called a "proposition", and to nothing else, that "truth" can belong if the corresponding actual circumstances obtain. Without the admission of "propositions" a debate or philosophical controversy of the above sort would not be possible. That is the view of the learned upholder of the Russellian position.

Such a theory of propositions, as it was held at one time by Mr. Russell, might be found to have its Indian parallel in the Grammarians' theory of objects existing only in the intellect, or in the Non-dualists' (*Advaita*) theory of merely apparent entities, or in Vācaspati Miśra's peculiar theory of non-actual relations which are nevertheless *presented* in awareness. But actually none of these theories can be reduced to (or made to do the work of) Russell's theory of proposition.

Take the Grammarians' view first. Although the so-called "intellectual object" does not exist in the material world it does exist in the intellect (of the user of a word). But a Russellian proposition is something which exists neither physically outside nor occurs in the mind (it is not a mental entity), but is only an

5. The allusion, here, is to the complicated doctrine of prevented and preventor cognitions by which *Nyāya* interprets epistemic incompatibility of contents in a typically causal idiom.

(intended) *object* of understanding. Indeed, in Russell's view, there *is* no such separate subjective realm of intellect which houses all sorts of *meanings*. The merely apparent or illusory objects of the Non-dualist Vendantin[6] are brought into being by individual pieces of (personal) delusive ignorance and go out of existence when those bits of ignorance perish. But what is meant by a 'proposition' is not such. Whether true or false, a proposition is neither generated nor destroyed, but is eternal, for that is how Russell conceives of them.

The supposed proposition is also essentially distinct from the kind of relational tie which is immediately presented during perceptual illusion, according to Vācaspati Miśra.[7] Because, it is not itself (spurious or unreal even if it is a false proposition) like that relational tie (indeed, the false proposition is as much real as the true one). The proposition which figures as the content of illusion merely fails to agree with facts or the external order of things but it is not itself a sheer nothing like the relational tie which according to Vācaspati, constitutes the unreal link connecting real things and prosperities which appear erroneously connected in perceptual illusions.

However, the problems which the theme of propositions was supplied to solve may be handled from the perspective of Indian philosophy especially from that of the *Nyāya* school in the following manner. In the context of perception it could be said that there is no good reason to admit two different types of entities, (extensional) things and (intentional) contents. One could easily account for these two sorts of circumstances by simply admitting two different states of a single act of ordinarily (outer) objects. The idea is this:

The same object (or complex of objects qualified by properties

6. The conjecture that the so-called "seeming objects" of *Advaita* philosophy might be ontologically similar to Russell's propositions might have sprung from the *Advaita* doctrine that mere appearances are neither real nor absolutely unreal. *Contents* or *Meanings*, being intentional entities which are neither sheer nothing nor externally real existents, might have struck the Indian philosopher to be something of the sort. Of course, the analogy is ill-founded and that is what the author goes on to propose.

7. An Indian philosopher famous for his original commentaries on all the schools of Indian philosophy.

and joined by relations can undergo two successive states (in relation to our awareness of it). One is the state of being cognised as the locus of a certain mode of presentation when the cognition is not yet established as knowledge. Another is the state of being (proved to have been) *known* in the locus of that very mode of presentation.[8] For example, wherever a man sees what actually is a piece of tin or a piece of real silver *as* silver (i.e. has a visual cognition of the form 'That is silver') he does not necessarily come to have accurate knowledge of the item being seen as the locus of silverness which is the mode of presentation.

In this initial state the object is not yet proved to have been *known* as the actual locus of the property through which it is presented. Subsequently, when the practical efforts which are generated by the (yet-unevaluated awareness) lead to success, it becomes known that what was identified as silver was really the locus of silverness. This is the state of the very same object (the piece of silver, if the cognition turns out to be *knowledge*) which can be called the state of being an object of knowledge *qua* the locus of the relevant mode of presentation. Thus, it seems, the purpose served by Russell's category of propositions (facts, etc.) can be served equally well by just these two states of ordinary things of the world (in relation to our epistemic position regarding them.) There is no reasonable room left for the admission of two different kinds of entities.[9]

8. By "*jñāyamāna rūpa*" of "The way/mode in which it is presented" in this context is meant the property etc., by which the object of cognition is identified. If, e.g., we perceive or otherwise apprehend a ball as red then the *red colour* is the mode of presentation.

9. The view proposed here is an improvisation on basic *Nyāya* epistemological tenets. But it is quite characteristically, an original idea of Badarīnātha Śukla; *Nyāya* has traditionally rejected the identification of knowledge with knowledge of knowledge. The piece of awareness which grasps the object (correctly or incorrectly) and the awareness which grasps this awareness must be distinguished. And, it follows, that our awareness of the *knowledge-hood* of a certain other piece of awareness must also be distinguished from the latter, i.e. the original piece of knowledge. From this Śuklaji draws his own conclusion that when my cognition of A is itself ascertained as knowledge, then a new property or state is undergone by A, namely, the property of being the object of an awareness which is an "ascertaining" or truth-giving awareness.

In case of awareness generated by words (sentences), the following could be said. *N*, who is convinced of the non-eternity of sound, does not actually derive awareness of the sentence-meaning from *M's* use of the sentence "Sound is eternal". Rather, he has an inferential awareness of such and such a form which he is experiencing through that string of words). Cognition of what is to be conveyed by a sentence is a causal factor in generating the deliberate utterance of any sentence. Now, we can generally infer the cause from the effect. From the effect, in this case, *M's* employment of the words "sound" "is", "eternal" arranged in that sentential order, it is possible for *N* to infer the cause, in this case, the prior awareness (in *M*) of the sentence's message (i.e. awareness of sound as eternal). In other words, *N* infers *not* that sound is eternal but that *M* believes that sound is eternal. Similarly, even *M* who has ascertained sound to be eternal cannot possibly extract a word-generated knowledge of what the sentence uttered by *N* means (viz. that sound is eternal). And, in the above fashion he can also have an inferential awareness of the belief that must have prompted *N* to make such a statement. It is true that unless we are aware of a certain (complex, qualified) object, we can never be aware of a certain cognition as *qualified* by the object. Yet, we *can* be aware of another piece of awareness (our own or someone else's) as to the actuality of its object, by qualifying the awareness *not* directly by the object but by the cognitive *roles* of qualificands, qualifiers, relational ties, etc.[10]

But, in so far as an awareness is, as a rule, determined by its object, how can someone apprehend the awareness without somehow apprehending the object first. (Thus, can *M* cognise *N's* cognition of non-eternal sound without first ascertaining sound to be non-eternal). Such an objection against the above account need not worry us. It is true that unless we are aware of a certain (complex, qualified) object, we can never be aware of a certain cognition as *qualified* by that object. Yet we *can* be aware of

10. The general idea is this. Instead of H claiming to know S's confirmation of a blue rose which commits H to the existence of the blue rose which S has cognised, H could claim to know that S has had a cognition of which the role of qualificand is assumed by a rose and the role of qualifier is assumed by the colour blue etc.

another piece of awarenes (our own or someone else's) without committing ourselves to the actuality of its object, by qualifying the awareness not directly by the object but by the cognitive roles of qualificands, qualifiers, relational ties, etc. From *M's* utterance *N* can, in this manner, have an awareness of *M*'s cognition which is characterised (not by the already-cemented contextual qualification: the property of being about eternal sound) but by the property of having sound as its qualificand and eternity as its qualifier.[11] Analogously *M* can have from *N*'s utterance a cognition of the awareness arising in *N* (not as the awareness *of* non-eternal sound) but as the awareness which has sound in the role of the qualificand and non-eternity in the role of the qualifier. (Their respective commitments would not stand in the way of such grasping of a loosened-up picture of what the other person is aware of).

Of course, one may wish to avoid the above account of the hearer's inferential derivation of the speaker's awareness because it is unnecessarily strained and cumbersome. An alternative, perhaps more natural, theory can then be proposed.

The speaker does not always wish to communicate in the sense of making the audience *know* the meaning of the sentence he uses. Only when the meaning of the sentence is such that it is not incompatible with what the hearer firmly believes, the speaker wishes to make him believe directly in what the sentence says. When the message of the sentence happens to be manifestly incompatible with the hearer's beliefs, the speaker cannot possibly want to generate awareness of his own sentence-meaning in the hearer because the latter will fail to extract a connected whole meaning out of the different bits of the sentence (his own certainty to the contrary will stand in the way). In such cases, it is the speaker's own *awareness* of the meaning of his own sentence that he tries to communicate to the hearer. Thus, to go back to our

11. Qualificandness and qualifierness are different species of contentness (*viṣayatā*)—cognition-related properties or roles assumed by actual objects, properties and relations as we are aware of them. When a is qualified by b, Matilal recommends the symbolisation "Q(a, b)" for the complex object. The contents of *N*'s awareness, here, would take the form:

Q (M, Q (awareness, Q (Q(qualificandness, sound), Q (qualifierness, etc.)

example, behind *M*'s utterance may be the special semantic intention: "Let this sentence of mine, viz. "Sound is eternal" make my interlocutor cognise my own cognition that sound is eternal". From that utterance, due to such specially laid down semantic rule (about *sentence*-meaning), the hearer has a verbal awareness of the (speaker's) awareness of that sentence-meaning.[12] If it seems hard to accept that a special rule about sentence-meaning should be learnable by the listener first on the occasion of understanding that particular utterance, we could easily offer the following alternative account.

When *N*, who knows sound to be non-eternal hears *M*'s utterance of the sentence which means that sound is eternal he has in imagination (i.e., deliberate counter-factual) inner awareness (called a "mock-cognition") of eternity as belonging to sound. Such an imaginative supposal is made by him because the constituent words of that sentence successively arouse in him the memories of the meant entities, and the entities are then directly apprehended in that order as in the case of a memory-mediated perception.[13] Of course, this imaginative sort of mock-cognition (of the form, "suppose sound were eternal") happens in spite of the subject's conviction to the contrary, only by the force of his desire to take things that way. Against our theory, however, one could object that such mock-awareness should not be admitted because, in this case, *N* has no *desire* to take sound as eternal. The objection is easy to meet. During a philosophical debate each participant *does* wish to generate in himself some awareness of the meaning of his challenger's utterance, even if that meaning is contrary to his own firm belief, just for fear of incurring the technical *case of defeat* called "Incomprehension".[14] If in the above sort of cases when

12. It might seem unclear what problem exactly is bothering the author here. Why can't I *understand* the sentence "A is F" if I already believe that A is not F? Since from the *Nyāya* point of view our grasp of meaning cannot be wholly *devoid of belief*, without a minimal (even if with a shade of doubt) *acceptance* of the facthood of the content we cannot take it as meant by a sentence. So if where I am convinced that sound is non-eternal I cannot apprehend *that sound is eternal* as a propositional meaning of a certain sentence.

13. The special mode of presentation appealed to here is called perception by "*jñāna-lakṣaṇā pratyakṣa*". The standard example is a visual perception of sandalwood as sweet-smelling.

14. In the *Nyāya* rules of philosophical dialogue, a series of twenty-two

someone knows an object to be of a certain kind, yet can have a non-committed awareness of it in the completely opposite way, it is proposed to give an account of such awareness in the above fashion, then the admission of propositions as extra entities no longer seems reasonable. But followers of Russell have thought about this matter in another way also.

When someone says "I believe that the earth round", it is not the *sentence* which follows the word "that" (viz. "the earth is round") which is understood as the object of the speaker's belief but the meaning of the sentence which is so understood. Of course, it is not the actual roundness of the earth which is ascertained by the hearer when he grasps the meaning of that embedded part of the sentence. So we must admit something in between the sentence and the roundness of the earth in the world. It is some proposition-sort of entity that we have to construe, *the earth's being round*, in such indirect belief-report contents. Afterwards, of course, if the actual roundness of the earth is established by some other means of knowledge then the truth of that (belief-expressing) sentence is assured (But before that it is understood only as a proposition that someone else believes in). Similarly, if someone says "I doubt whether it will rain tomorrow" it not the string of words following "whether" which figures as the object of doubt, but it is the likelihood of rain on the next day that is taken to be the object of the speaker's doubt. It is only as a proposition that the matter (of it raining next day) can become a content of doubt because the actual fact of rain next day could not yet be available to be compared with those words. If it actually does rain next day then the *truth* of what was suspected or doubtfully anticipated on the previous day is borne out; if it does not then the doubted content is recognised to have been false. (Thus, the admission of propositional contents becomes inescapable).

On this point, the following rejoinder should be appropriate. When the above (belief-ascribing) utterance is issued, it is the actual roundness of the earth which is grasped as the speaker's object of belief. (There are not two distinct roundnesses—one on the earth and one in the speaker's mind. The speaker had in mind

"cases of defect" are listed, of which failing to grasp the meaning of the opponent's argument or assertion is one.

the same roundness which the earth's surface exemplifies). Only at that stage, before the hearer bothers to verify the speaker's belief, there is still scope for the hearer to cast doubt on what is reported only as the object of someone else's belief. When by some other proof or evidence the believed matter is established (as definitely true or false) such scope of doubt or wonderment does not remain. The same line of explanation can be easily extended to sentences introducing something as an object of doubt or uncertainty as well. Since it is possible, in this manner, to sort out the issue, the postulation of a separate kind of entity called "proposition" is groundless.

Synonymous sentences are also cited as grounds for justifying the admission of "propositions" into our ontology by the followers of Russell. For example, take the English sentence "Caitra is clever", the Hindi sentence "*Caitra buddhimān hai*", the Sanskrit sentence "*Caitraścaturaḥ*". Although these sentences differ in physical form (sound or shape), they have an identical meaning. All of them speak of the same meant entity, namely a certain Caitra who is qualified by intelligence. If such a Caitra is found in the world, then this meaning is found to be true; otherwise, it is found to be false. From this it seems clear that the meaning conveyed by all the sentences is something within our initial grasp about which we have to wait for checking its correspondence or lack of correspondence with what we come across in the external world, in order that we can assess whether it is true or false. Such a situation (that we understand the common meaning of several synonymous sentences without any idea as to whether what the sentence means is true or false) can be accounted for only if we construe the meaning expressed by all these sentences as a "proposition".

But, even this argument cannot succeed in establishing the existence of 'propositions" as something distinct from actual objects of the world (including words). Even here one could say that when we understand these synonymous sentences the meaning that we grasp as conveyed by all of them is of the nature of actual objects of the world. Only until we have come to definitely apprehend those meant objects as existing in the world, their objectivity is not ascertained. When we cognise objects (along with qualities, relations, etc.) not necessarily as this is how things actually stand—

there is one primary state of them (vis-à-vis our epistemic state) which is the state of being not-known-as-objectively real (but only purported by words or presented otherwise to consciousness. Subsequently when what the sentence meant is actually found to be the case then those very objects (and properties, etc.) are ascertained to be actually so. This is their second state of being when they are proved to have been known as they are. Since one can manage to explain the two ways in which the same meaning of different sentences can figure before and after its truth-evaluation, just with these two phases of the same set of objects, the positing of a separate sort of reality called "proposition" on top of objective constituents of the world is indeed unreasonable.

When we are finally setting out how the real order of things stands, we should admit that there are words which are of the nature of groups of articulated letter-sounds, there are the individual meanings of them (objects), sentences which are made up of those words and, finally, there are sentence-meanings which are made up of those very meant entities. But apart from all these, if Russell[15] urges us to admit a new sort of item distinct from the furniture of the world, items which we convey or express by our sentences, especially when the hearer does not yet know whether what the sentence says agrees with facts or not, such a theory does not deserve to go unattacked.[16]

(*Translated by* ARINDAM CHAKRAVARTI)

15. Russell in his *Problems of Philosophy* himself gives us a theory of truth and falsehood which dispenses with special proposition-like contents on top of individual things and relations which our beliefs are ultimately *about*. But the above exercise is interesting in its own right as a traditional Indian philosopher's critical appreciation of the idea of such a Fregean (thought-sort-of) content. This is especially important now, because Fregean thoughts and contents seem to be coming back to the scene. Thus even if the theory that Badarīnātha Śukla attacks is not actually Russellian, his manoeuvers remain intriguing.

16. This translation covers only the first part of Badarīnāthaji's Sanskrit essay which moves on to consider other issues which were discussed in the Pune seminar.

अनुक्रमणी

INDEX

Other ICPR titles

Philosophy in India
Traditions, Teaching and Research
K. SATCHIDANANDA MURTY
237 pp Rs 90

Philosophical Reflections
G. C. NAYAK
166 pp Rs 65

India's Intellectual Traditions
Attempts at Conceptual Reconstructions
Edited by DAYA KRISHNA
200 pp Rs 75

Natural Science of the Ancient Hindus
SURENDRANATH DASGUPTA
99 pp Rs 50

Freedom, Transcendence and Identity
Essays in memory of Kalidas Bhattacharyya
Edited by PRADIP KUMAR SENGUPTA
222 pp Rs 135

A Study of Patañjali
Second Edition
SURENDRANATH DASGUPTA
181 pp Rs 100

नागार्जुनकृत मध्यमकशास्त्र और विग्रहव्यवर्तनी
यशदेव शल्य
124 pp Rs 80

Gadādhara's Theory of Objectivity
(*Viṣayatāvāda*)
SIBAJIBAN BHATTACHARYYA
Part 1: 195 pp Rs 90   Part 2: 188 pp Rs 90